

# El *hiyab* en Europa



**Cuaderno de trabajo**

Enero de 2008

## Sumario

- Introducción, página 3.
    - Diversidad de criterios, 4.
    - La formación de opiniones sobre lo que representa el *hiyab*, 6.
      - Una línea divisoria problemática, 9.
  - I. Los textos, 10.
  - II. Breves pinceladas sobre la ocultación del cuerpo femenino en la historia de las sociedades islámicas, 12.
    - ¿Las mujeres musulmanas o una parte de ellas?, 18.
  - III. Mujeres que se cubren con el *hiyab*, 19.
    - Motivos explícitados, 22.
      - Crítica del *hiyab* y sentimientos antimusulmanes, 26.
  - IV. Problemas relacionados con los atuendos simbólicos, 27.
    - Generalidades respecto a los símbolos, 27.
    - La indagación de los significados y su evaluación, 29.
    - La diversidad de sentidos de un símbolo no es ilimitada. Solidaridad entre significante y significado, 30.
      - Dos perspectivas: la inversión del significado y la ambivalencia, 33.
  - V. Evaluaciones difíciles, 34.
    - El *buen pañuelo* frente a los *malos velos*, 34.
    - Distintos significados políticos, 37.
  - VI. Apreciaciones básicas, 39.
    - ¿Pierden su razón de ser las objeciones cuando la decisión es libre?, 39.
    - Problemas inherentes al uso del *hiyab*, 42.
    - Un trasfondo irreductible, 44.
      - De la diferencia a la desigualdad, 44.
      - Postfeminismo* y universalidad de la igualdad de derechos, 45.
  - VII. Las corrientes islamistas y el *hiyab*, 47.
  - VIII. *Hiyab* e integración, 51.
    - Dimensiones de la acción integradora, 51.
    - Tópicos “progres”, 53.
    - Acentuación de las diferencias religiosas en el espacio público, 53.
    - Perspectiva igualitaria, 54.
      - Confusiones varias, 57.
  - IX. Criterios sobre la presencia del *hiyab* en la escuela, 58.
    - Directrices de marzo de 2007 del Ministerio de Educación británico, 60.
- Sugerencias acerca de nuestra orientación y nuestras responsabilidades como parte de la sociedad receptora, 63.

### Imágenes

- Las prendas tradicionales de la mujer musulmana, pág. 12.
- May Ziada, pionera del feminismo egipcio, 15.
- Mujeres golpeadas y detenidas en Teherán en una manifestación a favor de la igualdad de derechos, 38.
- Sharzad Mojab, 46.
- Sophie Bessis, 54.
- La niña Shaima Sadani, 58.

## Introducción

Estas páginas hacen referencia a lo que representa o puede representar el uso del *hiyab* en nuestra sociedad.

No me detendré en la amplia diversidad de opiniones que se han venido emitiendo sobre el *hiyab* en muy diferentes ámbitos (prensa, organizaciones sociales, partidos, medios académicos, etc.). El PP y sus intelectuales y medios está desplegando desde hace años una labor antimusulmana, lo que incluye al pañuelo. La crítica sobre sus andanzas no presenta mayores dificultades; es más una cuestión de denuncia que de reflexión en profundidad, que es lo que, a mi parecer, nos interesa más.

Al final dedicaré un breve apartado, aunque de forma parcial, a la cuestión del pañuelo en la escuela.

La visión que se tenga sobre el *hiyab* afecta a las concepciones feministas, a los valores, principios y objetivos relacionados con la emancipación de las mujeres; a las actitudes hacia las mujeres musulmanas<sup>1</sup> –las que van cubiertas y las que no–; a las nociones de convivencia intercultural, integración, cohesión social y laicidad.

En las tradiciones musulmanas encontramos facetas valiosas, muchas veces poco conocidas fuera de su mundo, entre ellas, como tantas veces se ha dicho, el sentido de la solidaridad inmediata con quienes están más necesitados de ella, el respeto hacia los mayores o los anhelos de una mayor justicia social.

Como ocurre en las diversas culturas, los puntos fuertes se dan la mano con los débiles. En las tradiciones islámicas, aunque no sólo en ellas, los hombres ocupan una posición principal y las mujeres secundaria. Las mujeres están subordinadas a los hombres, que son la figura central.

Este hecho se manifiesta de formas variadas, desde las dificultades para tener una presencia del mismo rango que la masculina en los espacios públicos hasta los matrimonios forzados por la familia; desde la existencia de normas especiales para ocultar el cuerpo femenino, en mayor o menor medida según los países, regiones y tradiciones, hasta las trabas puestas a la asistencia de las niñas a las escuelas; desde las distintas formas de subordinación hasta los Códigos de Familia que tratan desigualmente a las mujeres en materia de matrimonio, divorcio o herencia, a lo que hay que agregar la consideración de la que son objeto lesbianas y homosexuales<sup>2</sup>.

Hablar del *hiyab* sin tener en cuenta estas realidades trae consigo una descontextualización que hace imposible interpretarlo y evaluarlo.

Presenta inconvenientes centrarse en algo tan parcial como el pañuelo islámico. Se corre el riesgo de otorgarle una importancia desproporcionada. Ni es tan importante, ni adquiere todo su sentido aisladamente. Sólo puede ser entendido adecuadamente a la luz del lugar tradicionalmente reservado a las mujeres y de las condiciones sociales e históricas actuales. Cubrir la cabeza, o parte de la cara, o toda ella, así como disimular las formas del cuerpo de la mujer, es un elemento más, la parte de un todo.

---

<sup>1</sup> Escribo *mujeres musulmanas* a falta de una designación más clara, pero con conciencia de que es insatisfactorio resaltar de esa forma la identidad religiosa, dejando de lado las restantes identidades que definen a cada una de ellas (identidades nacionales, sociales, etc.).

<sup>2</sup> Ver: Brian Whitaker, *Amor sin nombre. La vida de los gays y las lesbianas en el islam*, Madrid: Egales-Editorial Gay y Lesbiana, 2007.

Es un signo, una marca, una señal; es también un indicio de una realidad más amplia, cuyo sentido no se agota en una prenda de vestir.

Por esto digo que tiene inconvenientes un debate sobre el *hiyab* separado de los otros aspectos que configuran la condición femenina en las sociedades musulmanes y en las comunidades musulmanas en Europa.

Pero el debate sobre el *hiyab* suscita otro problema. Las discusiones como ésta deberían entenderse como procesos de intercambio de ideas orientados a la búsqueda de un mejor entendimiento. Cualquier discusión con un alcance público debe relacionarse con la búsqueda de ese entendimiento y de una mejor convivencia.

Si personas no musulmanas expresamos públicamente puntos de vista críticos sobre el *hiyab* podemos herir los sentimientos de las mujeres concernidas, ofenderlas, causar sufrimiento, dañar el amor propio del grupo cultural concernido y de quienes pertenecen a él, y provocar reacciones rígidamente defensivas y una radicalización de las diferencias. Además, un punto de vista crítico, independientemente de la intención de quien lo exponga, puede alentar en la sociedad receptora *actitudes negativas hacia las personas* que encarnan aquello que se critica, cosa en todo caso lamentable.

Este debate tiene inevitablemente aristas antipáticas: lo es, en general, emitir opiniones sobre la vestimenta de las personas. Más todavía si se trata de una minoría que en nuestra sociedad se halla relativamente marginada y viene siendo objeto de recelos tan arraigados como injustos.

---

He de precisar, de todos modos, que cuando hablo de formarnos una opinión o un juicio no estoy hablando de una opinión o un juicio sobre una persona o sobre su comportamiento. No está justificado enjuiciar a nadie por su modo de vestir. Que cada cual vista como le venga en gana. A lo que me estoy refiriendo es a una opinión sobre *lo que representa el pañuelo* como artefacto de género, en una situación histórica determinada y en los países europeos. Ésa es la cuestión.

---

En todo caso, sería deseable que fueran por delante los debates dentro de la población musulmana o de origen musulmán y que quienes no pertenecemos a ella intercambiáramos nuestras opiniones de la forma más discreta posible.

### **Diversidad de criterios**

Abordé esa cuestión hace más de tres años en el artículo titulado “El *hiyab*”<sup>3</sup>, dedicado a la ley francesa que prohibía el uso del pañuelo en las escuelas públicas. En ese texto incluí un apartado en el que exponía unas opiniones críticas sobre el *hiyab* mismo.

Aunque no era imprescindible para hablar de la controvertida ley francesa, opté por consagrar unos párrafos al sentido del uso del *hiyab* al escuchar o leer argumentos como:

---

<sup>3</sup> *Página Abierta*, nº 149, junio de 2004; [www.pensamientocritico.org](http://www.pensamientocritico.org) 20 de junio de 2004; *Izquierda e ideología*, Madrid: Talasa, 2005, pp. 151-171.

---

«Llevar el hiyab no supone ningún problema bajo un ángulo feminista»;  
«El hiyab no es más que un trozo de tela, como otras prendas»;  
«Los velos que cubren el rostro son contrarios a las mujeres;  
el hiyab, no»;  
«Nada hay de objetable cuando se escoge libremente»;  
«Es posible invertir el sentido del hiyab, reasignarle una función valiosa  
para las mujeres y despojarlo de sus aspectos negativos».

---

Afirmaciones como éstas ponen de manifiesto que el debate sobre el pañuelo tiene otra vertiente de interés, no solo para las mujeres musulmanas sino también para sectores de la población autóctona, mujeres y hombres, más implicados en la causa feminista y en las cuestiones referentes a la laicidad.

En Francia, el movimiento feminista ha sufrido graves divisiones con motivo de los debates sobre el *hiyab*<sup>4</sup>. En España, la cuestión tiene otras magnitudes pero se han expresado ya pareceres muy diversos, y hasta opuestos, en los medios de izquierda y feministas.

Es difícil permanecer al margen de esas controversias.

A la vista de asertos como los que acabo de recoger opté por abordar esta cuestión. Desde el punto de vista estricto de las relaciones con las mujeres musulmanas hubiera sido preferible no haberla tratado públicamente. Y vuelvo sobre ella ahora, aunque en esta ocasión bajo la forma de este cuaderno de trabajo que no está concebido para ser difundido públicamente. En él expongo mis opiniones con más detenimiento.

Un debate no público parece más adecuado, por lo demás, en una situación, la de nuestro colectivo, en la que están aflorando puntos de vista sobre el particular relativamente variados, aunque conozco poco de su contenido concreto y del alcance de los posibles acuerdos y desacuerdos. De entrada creo que partimos de suficientes principios compartidos como para, sobre esa base, poder precisar algunos criterios comunes.

Espero que estas páginas puedan favorecer un mejor conocimiento del asunto, propiciar la discusión y la reflexión colectiva, ayudar a esclarecer las posibles diferencias, y, en la medida en que buenamente sea posible, avanzar en cuanto a unidad de criterios.

No ignoro, de todos modos, que no es del todo fácil habida cuenta de la complejidad de la cuestión y de las dificultades para hacerse con un conocimiento suficiente de los asuntos concernidos.

*¿De qué trataré poco o nada en estas líneas?*

1. No me referiré apenas al derecho a llevar el *hiyab*, derecho que considero incuestionable en el ámbito europeo y que debe garantizarse salvo en las circunstancias específicas y bien delimitadas que la ley determine.

En Europa no está prohibido el *hiyab*, aunque la *libertad para llevarlo* se ve limitada por la presión social, el desprestigio que su uso puede acarrear, los problemas laborales o un posible distanciamiento relacionado con su empleo. También está restringida

---

<sup>4</sup> Una descripción pormenorizada de los debates –y de las rupturas– en el feminismo francés se puede encontrar en Nicolas Dot-Pouillard, “Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du *hiyab*”, *Sociologies. Revue scientifique internationale*, 31 oct. 2007.

legalmente, en circunstancias determinadas, variadas en los distintos países (como ocurre con la escuela pública francesa). A su vez, la *libertad para no ponerse el hiyab* se encuentra circunscrita por variados mecanismos de control y de presión social familiares y comunitarios.

2. No abordaré los problemas que se presentan en los países en los que es obligatorio cubrirse la cabeza, como ocurre en el teocrático Irán actual. No es un acto libre y voluntario sino impuesto. Es reprobable la conducta de quien obliga; en ningún caso la de quien padece esa imposición.

*¿De qué trataré?*

De los puntos de vista que se manifiestan acerca de lo que representa su empleo, del significado o los significados que puede tener, de sus efectos, de los problemas implicados.

No comparto la concepción del *hiyab* como algo neutro, como una prenda que puede tener significados tan variados que pueden llegar a ser opuestos, hasta el punto de perder sus connotaciones perjudiciales para las mujeres.

Considero que el uso del *hiyab* tiene o puede tener vertientes diversas, algunas de las cuales resultan a veces ventajosas para las mujeres, pero que, incluso cuando presenta más puntos a su favor, no se ve privado de sus facetas antifemeninas.

## **La formación de opiniones sobre lo que representa el *hiyab***

Vaya por delante que hay una anomalía en el hecho de discutir asuntos como éste, que conocemos mal; más o menos según los casos, pero de manera general poco o muy poco. Es lo que ocurre cuando se participa en asuntos colectivos: hay que pronunciarse sobre cuestiones especializadas y difíciles para las que uno no tiene ni preparación ni suficientes conocimientos. ¿Cuánta gente puede entender el complicado asunto del cambio climático? ¿Cuántas personas saben algo del islam y de la historia de los países de tradición musulmana? ¿Cuánto hay de simple ignorancia cuando se dice que el *hiyab* es como un pañuelo cualquiera o se le compara con el *piercing*?

Pero, en fin, en esas estamos. A pesar de todo, ¿es deseable que tratemos de formarnos algunas opiniones con cierto fundamento?

Se puede responder negativamente si se considera, a) que es un asunto no ya secundario, como opino yo, sino sin importancia; b) qué, aunque la tenga, es indiferente tener una u otra opinión; c) que es inconveniente emitir opiniones, dado que los efectos negativos que lleva consigo la expresión de una opinión son mayores que los positivos.

Vayamos por partes.

*¿Qué inconvenientes presenta no tener opinión sobre el particular?* He aquí unos cuantos:

Para empezar, cuadra mal con la vocación feminista, que promueve la liberación de las mujeres más allá de los límites territoriales o de otro tipo;

Además, esa falta de opinión puede ser interpretada como síntoma de neutralidad o de indiferencia;

En fin, la ausencia en particular de una opinión crítica resta fuerza y sentido a la identificación y a la solidaridad con aquellas mujeres musulmanas que son contrarias al *hiyab*. Pienso que es conveniente tener esa opinión porque los significados y los efectos

tos predominantes son problemáticos y porque hay mujeres musulmanas que se resisten a llevar el pañuelo y merecen que se les dé la razón y se les apoye.

Puede ser que haya quien esté de acuerdo con lo anterior y piense que sería deseable tener una opinión pero que descarte intentar formarse tal opinión ya sea por considerar que los significados del uso del *hiyab* son demasiados y demasiado distintos y que no se pueden abarcar racionalmente, ya sea por entender que la distancia cultural es demasiado grande, hasta el punto de impedir que se pueda abordar el problema con el debido fundamento.

Si nos atenemos a sus efectos, los inconvenientes de estos enfoques son parecidos a los que acabo de señalar al responder al interrogante anterior. De todos modos, esta opción estaría justificada si tuvieran mucho peso los impedimentos aducidos.

A mi juicio, no lo son: entiendo que es posible hacerse una opinión, aun con el alcance limitado que la prudencia y el nivel de información y conocimientos de cada cual aconsejen. Es posible dado que la distancia cultural no es absoluta, ni los significados son totalmente indescifrables, ni sus efectos resultan imposibles de conocer. Admito, en cualquier caso, que se trata de un asunto peliagudo, con muchas aristas cortantes, y que se requieren unos conocimientos mínimos no siempre fáciles de obtener.

Es bastante probable, con todo, que la mayor parte de quienes lean estas notas tengan ya *alguna opinión* sobre lo que representa el pañuelo islámico, aunque sólo sea por lo difícil que es no tener *ninguna opinión* sobre algo tan controvertido.

A veces se manifiestan ciertas prevenciones comprensibles, basadas en el temor de que una opinión crítica hacia el uso del *hiyab* pueda confluir con actitudes xenófobas o etnocéntricas y tenga repercusiones nocivas. Para colmo, el Partido Popular, como he dicho más arriba, está aprovechando todas las ocasiones para poner en la picota a la población musulmana.

Esto, sin embargo, no hace recomendable no tener ninguna opinión sino administrar juiciosamente las que se tengan. No sólo cuenta el contenido de la posible crítica, sino el uso que se haga de ella, las actitudes que exprese, las dinámicas a las que acompañe, y, muy especialmente y relacionado con todo ello, el énfasis que se ponga en la crítica.

Muchas de nuestras ideas no las proclamamos públicamente a diestro y siniestro. Pensar de una forma crítica sobre el *hiyab* no equivale a estigmatizar a nadie y, menos aún, como se ha afirmado a veces sin temor a la desmesura, *criminalizar* a las mujeres que se cubren la cabeza. Tener una opinión crítica no implica que haya de ser exhibida en cualquier circunstancia, venga o no a cuento, ni nos lleva a defender la prohibición del *hiyab*, ni a mostrar reprobación alguna. Esa opinión debería ir acompañada, a mi parecer, de la defensa de la libertad de las mujeres que han decidido llevar el *hiyab*, así como del respeto y una actitud amistosa hacia sus personas.

Pienso que quienes no comparten mis opiniones acaso teman, en algunos casos, que, junto a las opiniones críticas, se desarrollen actitudes arrogantes, eurocéntricas, autosatisfechas. Sólo puedo decir una cosa: comparto esos temores y bien está tener en cuenta esos peligros para tratar de conjurarlos.

La solución, en todo caso, no está en modificar unos criterios, si los consideramos bien fundados, sino en restringir su difusión para evitar unos efectos no deseados. Es imprescindible distinguir un debate interno sobre el *hiyab*, en el que las razones puedan fluir libremente, de la exposición pública de los puntos de vista formulados.

A mi entender, no deberíamos identificarnos ni con las actitudes acríticas hacia lo que el *hiyab* representa (espero poder dejar claro en estas páginas a qué me refiero), ni con los enfoques críticos unilaterales, desconsiderados y hasta hirientes para muchas mujeres musulmanas. No hablo de equidistancia, no hablo de geometría, sino de tratar de contar con razones y puntos de vista bien fundados y autónomos.

Si tuviera que resumir lo que me parece que debería caracterizar nuestra forma de abordar esta cuestión, me ceñiría a los cinco puntos siguientes:

---

1) *Un punto de vista crítico respecto a lo que representa el hiyab, lo que no tiene nada que ver con algo así como una “lucha contra el hiyab”.*

2) *Una reserva extrema en la exposición pública de esos puntos de vista.*

3) *Un respeto sincero y claro hacia las musulmanas que se tocan con el hiyab, y la defensa de su derecho a usarlo, admitiendo, llegado el caso, algunas limitaciones legales al ejercicio de ese derecho, siempre que sean razonables y estén estrictamente delimitadas.*

4) *Solidaridad con las mujeres musulmanas, en general, y apoyo a su lucha contra la marginación.*

5) *Vínculos especiales con aquellas mujeres musulmanas o de origen musulmán que se oponen a las servidumbres tradicionales y que se movilizan por la igualdad.*

---

Estoy pensando en una *identificación especial* y en una *solidaridad especial* con aquellas mujeres musulmanas que *en éste o en otros aspectos* intentan emanciparse de aquellas prácticas que suponen una merma de la igualdad, de su libertad, de su autonomía o de su dignidad. Esa *identificación especial* se basa en las mismas buenas razones por las que el feminismo y una parte importante de nuestra sociedad se han opuesto y se oponen a los atavismos opresivos (católicos u otros) de nuestras propias tradiciones.



### Una línea divisoria problemática

Antes de pasar a otro punto quiero precisar que llevar o no el pañuelo islámico no nos proporciona una línea de demarcación válida entre mujeres musulmanas “atrasadas” y “avanzadas”, “antiigualitarias” e “igualitarias”, “subalternas” y “liberadas”, “islamistas” y “no islamistas”, “poco implicadas socialmente” y “con mayor conciencia social”. No hay una línea divisoria que se baste para eso.

Las mujeres, cada mujer, como los hombres, están hechas de muchas y variadas sustancias. Si es verdad que el pañuelo comporta un conflicto con el principio de igualdad, no es menos cierto que las mujeres que lo llevan pueden luchar por la igualdad en variados terrenos, como así ocurre de hecho en Europa y fuera de ella.

Como se afirmaba tan acertadamente en *Apuntes sobre la evolución de nuestras concepciones feministas* en referencia a las corrientes feministas, «no se puede aislar un solo aspecto para trazar una raya a partir de él. Hay muchas rayas que atraviesan el campo ideológico político del feminismo, que se entrecruzan y se modifican. Conviene no perderlo de vista, pues solidaridad entre mujeres significa también solidaridad entre feministas. Esto obliga a no enjuiciar en bloque a cada corriente, a analizar los puntos en los que es posible el acuerdo, buscando las formas más adecuadas de llegar a él»<sup>5</sup>.

Otro tanto podría decirse de las mujeres, en general, y de las musulmanas, en particular.

Los motivos que tienen las mujeres para llevar el *hiyab* son extremadamente variados. El pañuelo no las hace iguales ni homogéneas. En muchas de las que se lo ponen hay una inquietud igualitaria y una práctica de lucha por la igualdad en diversos terrenos. Las que prescinden del pañuelo, por otro lado, no siempre lo hacen movidas por ideales feministas, ni mucho menos.

Apoyar a las mujeres que quieren ir con la cabeza descubierta y que hacen frente a las presiones que tratan de impedirselo no es lo mismo que servirse del uso del *hiyab* como deslindador de campos central y hasta exclusivo, y tratar sectariamente a quienes se cubren el pelo.

Discernir lo que hay en concreto en cada caso requiere mucha perspicacia y sutileza, y no caer en la tentación de servirse de un único recurso identificador fácil a modo de comodín.

---

<sup>5</sup> Colectivo Federal de Mujeres del MC, *Apuntes sobre la evolución de nuestras concepciones feministas*, sin fecha, página 74.

# I

## Los textos<sup>6</sup>

Los velos y los pañuelos no son una creación del Corán. Son muy anteriores. En la propia Península Arábiga, antes de Mahoma, el velo era un signo de respetabilidad, que distinguía a las mujeres libres de las esclavas. Las tradiciones musulmanas hicieron suyas distintas prendas para cubrir la cabeza de las mujeres que ya existían en numerosas regiones, al igual que anteriormente lo había hecho la tradición cristiana, como puso de relieve magistralmente la antropóloga francesa Germaine Tillion<sup>7</sup>.

Que las mujeres hayan de ir con la cabeza cubierta no aparece en el Corán como una obligación. Lo que sí hay es una preocupación por preservar la pureza de mujeres y hombres. Así, leemos en el Corán, aleya 53 de la azora 33: «Cuando vengáis a solicitar algo (a las esposas del Profeta), hacedlo detrás de un *hiyab* (cortina o velo). Es más puro para vuestro corazón y para el suyo».

Según Fátima Mernissi, «los fundadores de la ciencia religiosa consideran la aleya 53 de la azora 33 como la base de la institución del *hiyab*»<sup>8</sup>.

«El concepto de *hiyab* es tridimensional, y las tres dimensiones coinciden muy a menudo. La primera es visual: sustraer a la mirada. La raíz del verbo *hayaba* quiere decir “esconder”. La segunda es espacial: separar, marcar una frontera, establecer un umbral. Y, por último, la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido. (...) Un espacio oculto por *hiyab* es un espacio prohibido. (...) Vemos, pues, que el de *hiyab* es uno de los conceptos claves de la civilización musulmana, como el del pecado lo es para la civilización cristiana, o el del crédito para la América capitalista. Reducir o asimilar ese concepto a un pedazo de tela que los hombres han impuesto a las mujeres para ocultarlas cuando caminan por la calle, es empobrecerlo, por no decir vaciarlo de su sentido, sobre todo cuando sabemos que el *hiyab*, según la *aleyá* coránica y la citada explicación de Tabari, “descendió” del cielo para separar el espacio entre dos hombres». Todo lo que separa y protege es un *hiyab*: el diafragma, el himen. Ella misma observa que «el Profeta dicta una *aleyá* bastante excepcional y determinante para la religión musulmana, que introduce una ruptura en el espacio, que puede comprenderse como una separación de lo público y lo privado, o bien, de lo profano y lo sagrado, pero que va a orientarse hacia una segregación de los sexos: ese velo que descende del cielo va a cubrir a la mujer y separarla del hombre, del Profeta y, por tanto, de Alá».

Nazanin Amirian, por su parte, ha escrito lo siguiente:

---

<sup>6</sup> El islam forma parte de las *religiones del libro*, basadas en el mensaje que se supone fue emitido por Dios. El texto islámico fundacional es el Corán, al que se considera como una expresión directa de la palabra de Dios, comunicada a Mahoma a partir del año 610 (murió en 632). Los versículos del Corán fueron transmitidos por Mahoma a sus discípulos y tomaron la forma escrita que hoy conocemos entre 644 y 656. Consta de 114 capítulos (o *sura*, o *azora*) y éstos de versículos o *aleyá* o *aya* (*ayat en plural*). Los eruditos o ulemas elaboraron posteriormente los *hadices* o relatos referentes a la vida del profeta, en los que se vierten sus enseñanzas.

<sup>7</sup> Germaine Tillion. *Le harem et les cousins*, París: Seuil, 1966. Versión castellana: *La condición de la mujer en el área mediterránea*, Barcelona: Península, 1967. Los velos tienen su origen en Oriente Próximo y fueron adoptados, antes de que naciera el islam, por las otras dos *religiones del libro*, el judaísmo y el cristianismo. En el judaísmo, la cabeza cubierta de las mujeres era signo de respetabilidad. El cristianismo siguió esta tradición. En la Epístola de San Pablo a los Corintios 3, vs 3-10, alude explícitamente a la norma que han de seguir las mujeres de cubrirse en el templo. Desde el comienzo, en las representaciones de la Virgen María y de las mujeres con las que se relacionó Jesús, éstas figuran siempre con la cabeza tapada.

<sup>8</sup> Fátima Mernissi, “El *hiyab*, el velo”, [www.webislam.com](http://www.webislam.com).

«De las ocho veces que aparece el término *hiyab* –velo– en el Corán, ninguna hace referencia a la prenda que camufla el pelo. En esos versículos el sentido de *hiyab* es *cortina*, que separa espacios físicos, el privado del público. (...)

»Las únicas referencias del Corán al modo de vestir son las siguientes: “¡Oh, Hijos de Adán! Les hemos dado ropas para que se cubran y la ropa es como un adorno. Pero la ropa de rectitud es mejor” (Corán, 7, 26); aunque el objeto de la polémica es la número 24, 31: “...Y di a las creyentes que bajen la mirada y que guarden su castidad, y no muestren de sus atractivos más que lo que sea aparente; así pues, que se cubran el escote con el *jimar*”. Esta sura pide que ellas cubran sus senos, y no su cabeza, pero recomienda que lo hagan, no con *hiyab*, sino con *jimar*, que era el tocado común en la Península Arábiga y que dejaba al descubierto sus pechos.

»En otra ocasión pide que se vistan con chilaba –un chal largo y grande– como signo de distinción. “Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con la chilaba. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas” (Corán, 33, 59)»<sup>9</sup>.

Gamal Al-Banna, hermano de Hassan Al-Banna (fundador de los Hermanos Musulmanes) y un auténtico modernizador del islam, se ha expresado de manera tajante al hablar de los imperativos presentes en el Corán sobre este particular:

«¿Ordena el Corán ocultar los cabellos o el rostro? Que nos lo demuestren. Si no, que dejen de pretender que esas interpretaciones son coránicas. El velo pertenece al ámbito de la vestimenta, y esta última al de las costumbres. No es lo mismo un país cálido que uno frío. Dicho de otra manera, todo esto tiene que ver con la forma en tanto que la religión se ocupa de las cuestiones de fondo y de los valores. Lo que importa, en relación con la mujer, con sus actitudes, con sus actos y sus comportamientos, es simplemente que sea pudorosa»<sup>10</sup>.

Nos quedamos con esta interpretación de Gamal Al-Banna: los textos *no prescriben taxativamente el uso del hiyab sino una actitud recatada o pudorosa*.

El *hiyab* no corresponde a un imperativo religioso en el sentido de que venga impuesto por los textos canónicos. Pero sí adquiere un carácter religioso cuando quienes lo llevan creen estar cumpliendo con un mandamiento divino, insoslayable para las buenas musulmanas.

La obligatoriedad concreta de taparse la cabeza u otras partes del cuerpo, practicada desigualmente y bajo diferentes formas en los distintos territorios islámicos, no procede, por tanto, de los textos sino de las tradiciones. Son ellas las que permiten creer a muchas mujeres que están cumpliendo un imperativo divino cuando se cubren.

---

<sup>9</sup> Nazanin Amirian, “El velo islámico no existe”, *El Mundo*, 20 de noviembre de 2006.

<sup>10</sup> Gamal Al-Banna, extractos de artículos publicados en *Courrier International*, 848, 1-7 de febrero de 2007, p. 46.

## II

### Breves pinceladas sobre la ocultación del cuerpo femenino en la historia de las sociedades islámicas

En las tradiciones islámicas ha habido distintas formas de ocultamiento, en mayor o menor medida, del cuerpo femenino, aunque también se han registrado situaciones en las que esto no se ha dado.



(El País, 4 de octubre de 2007)

En la gestación de las normas vestimentarias, se advierte la presencia de un razonamiento que encontramos también en otras tradiciones culturales: en su base está la idea de que el hombre está marcado por un fuerte instinto sexual que hay que aplacar. La mujer no debe *provocarlo*; para ello ha de cubrirse<sup>11</sup>. Es bueno que la mujer se vele para protegerse de esos instintos que no deben ser despertados. Que la mujer no sea objeto de las miradas ni objeto de los deseos de los hombres. «Por eso debemos decir que el *hiyab* es un derecho de la mujer y la beneficia, pero también favorece a los hombres, que quedan a salvo de los peligros de las tentaciones, deseos, malos pensamientos, etc., que muchas mujeres con su actitud provocan en ellos».

El pañuelo y los distintos velos se asientan sobre una concepción de la mujer como *un ser funcional al hombre*. La mujer tiene el deber de actuar de una forma *conveniente para el hombre* (es decir, lo que se considera *conveniente para el hombre*, aunque ese modo de proceder, en realidad, esté limitando también el desarrollo del hombre). Esto determina una manera de estar en la sociedad; unos modales y un atuendo; una sexualidad; preservar incólume el himen para el futuro marido, cuyo honor se vería dañado ante una pérdida de la virginidad.

<sup>11</sup> “El hiyab”, *Kauzar*, 2003, en [www.islamchile.com](http://www.islamchile.com), 9 de marzo de 2007.

La mujer es *la joya protegida* de un hombre. Ella, con su comportamiento, otorga o arrebatada el honor a un hombre. Éste está obligado a defender ese honor que de la mujer depende<sup>12</sup>. Los pañuelos y los velos se inscriben en este cuadro. Bajo este ángulo, la *permisividad occidental* no sólo denota una *falta de moralidad*, sino también la carencia del más elemental sentido del honor<sup>13</sup>.

«Sólo el velo protege a la mujer y le da una dimensión espiritual» (p. 134). Nos remite: a) a la centralidad de la mujer; b) a la visión tradicional católica: el demonio, el mundo y la carne. «La moralidad sexual tiene que ver sobre todo con las mujeres, con la regulación del comportamiento femenino. Ello se debe a que el honor de un hombre depende del comportamiento de las mujeres que están relacionadas con él»<sup>14</sup>.

Pero, en la historia de las sociedades islámicas, no todo ha sido aceptación de esta concepción androcéntrica.

Es muy conocido el caso de Aïcha, nieta del primer califa, Abu Bakr, y sobrina de la esposa del Profeta. Tuvo varios esposos y a uno de ellos, que le pedía que se cubriera el rostro, le respondió:

«Dios –que sea exaltado– me ha concedido la belleza: me gusta que la gente la vea y que conozca la preferencia que me ha dado. Por lo tanto, no estoy dispuesta a disimularla...».

Khaled Fahmy evoca las impresiones de un médico marsellés, llegado a Egipto en 1825, para formar a comadronas locales<sup>15</sup>. Las mujeres que reciben una formación moderna, según las describe el doctor francés, se alejan de las tradiciones.

«La institución medieval del velo, que las había aislado y contribuido a situarlas en un lugar inferior, no podía soportar la presión de los tiempos modernos: ahora “se caía graciosamente” y pronto se olvidaría por completo»<sup>16</sup>.

«La mujer egipcia fue la primera en el mundo árabe que reclamó su derecho, casi medio siglo después, a una mayor independencia, al trabajo y a la vida pública y política»<sup>17</sup>.

En los países más importantes del Mediterráneo Oriental (Egipto, Turquía, Líbano, Siria), en la segunda mitad del siglo XIX se produjo una intensa actividad social, política, científica... que tomó el nombre de *nahda* (renacimiento). Se trataba de salir del aislamiento y del estancamiento de los siglos anteriores. Cobraron fuerza las referencias al período de esplendor de la historia islámica y a la Europa que estaba modernizándose. Se puso en cuestión el mundo tradicional y el papel de la religión.

Vinculado a este movimiento, en el Egipto de esa época, encontramos un temprano movimiento de emancipación de las mujeres, que, entre otras cosas, se oponía al velo.

---

<sup>12</sup> Ian Buruma, Avishai Margalit, *Occidentalismo*, Barcelona: Península, 2005, p. 136.

<sup>13</sup> *Ídem*, p. 137.

<sup>14</sup> *Ídem*, p. 131.

<sup>15</sup> Khaled Fahmy, “Mujeres, medicina y poder en Egipto durante el siglo XIX”, en Lila Abu-Lughod, ed., *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid: 2002, pp. 59 y ss.

<sup>16</sup> *Ídem*, p. 62.

<sup>17</sup> Nada Tomiche, citada por Khaled Fahmy, p. 63.

El movimiento emancipador femenino en Egipto se vio favorecido por esa tendencia modernizadora y por la lucha contra la opresión extranjera que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XIX.

Varios de los principales pensadores críticos hicieron suya la causa de la liberación de las mujeres. Fue el caso de Ahmed Faris Al-Shidyac, con su libro *Las piernas cruzadas* (1855); de Rifa'a Rafi'i Al-Tahtawi, autor de *Guía para la educación de niños y niñas* (1872) y de *Ensayos generales sobre París* (1902); de Qassim Amin, que escribió *La liberación de la mujer* (1899) y *La nueva mujer* (1911)...

«A finales del siglo XIX, pensadores musulmanes trataron de defender los derechos de las mujeres. En Egipto, en Turquía, en África del Norte, en el Caucaso, se planteó y discutió la cuestión. En el mundo árabe, la voz más conocida fue la de Qasim Amin (1863-1908), con su libro *La liberación de la mujer*, aparecido en 1899. En la India, Mumtaz Ali defendió la igualdad social entre hombres y mujeres en su ensayo sobre *Los derechos de la mujer*, publicado en 1898»<sup>18</sup>.

«Las mujeres árabes –observa Nawal Al-Sa'dawi–, desde el primer momento, participaron en la lucha por su emancipación. Entre las precursoras podemos citar a Aixa Al-Taymuria, que escribió obras narrativas y poemas en árabe, turco y persa; Zaynab Fawaz, bastante reputada por su poesía y elocuencia; y Malak Hafni Nassif, que era conocida con el sobrenombre de *Bahizat Al-Badia* (*la buscadora del desierto*) (1886-1918). Esta última se sirvió de sus artículos para defender los derechos de la mujer. Aunque coetánea de Qassim Amin y considerada por éste una gran defensora de la liberación de la mujer, en general, se piensa que sus obras están más en la línea reformista de Rifa'a Al-Tahtawi. Malak Hafni Nassif fue otra escritora de gran talento. Lufti Al-Sayyid describió sus obras como un ejemplo palpable de lo que las mujeres literatas pueden llegar a hacer, superando en muchos casos a sus propios compañeros. Luchó infatigablemente porque las niñas tuvieran derecho a la educación.

»Otra de las primeras mujeres escritoras que defendió estas ideas fue May Ziada. A pesar de la estricta y reaccionaria ortodoxia que dominaba en esa época la sociedad egipcia, estableció un salón literario en El Cairo durante los años 1915 y 1916. Muchos pensadores árabes y egipcios, hombres de letras y escritores, solían asistir a las tertulias literarias que organizaba los martes. En aquel entonces sólo tenía veinte años, a pesar de lo cual su madurez intelectual y su innata brillantez bastaban para reunir alrededor de su mesa a la vieja y venerable generación de pensadores y escritores egipcios.

»May Ziada vivió en Egipto, aunque su madre era palestina y su padre libanés. La procedencia de su familia y su juventud fueron dos obstáculos que no le impidieron destacar en los círculos literarios egipcios. Gracias a su personalidad, en un momento en el que muchas mujeres de su mismo nivel social todavía tenían que ocultarse tras el velo, ella se mezclaba y hablaba libremente con los hombres e intercambiaba correspondencia con ellos»<sup>19</sup>.

En aquellos años, cubrir el rostro era considerado como un signo característico de la situación de postergación de las mujeres. Se preconizaba el desvelamiento (*sufür*). Huda Sha'arawi fue la primera gran promotora del desvelamiento.

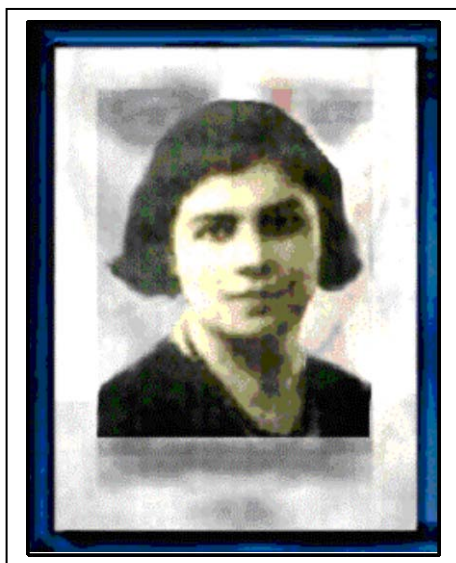
Mervat Hatem alude al cambio de posición de las mujeres en Egipto durante el siglo XIX, pero añade que «hay narrativas diferentes sobre la fuente y el significado del cambio en los papeles de género durante este período»<sup>20</sup>. «...Se identifica la moderni-

<sup>18</sup> Anne-Marie Delacambre, *El islam*, Madrid: Talasa, 1993, p. 124.

<sup>19</sup> Nawal Al-Sa'dawi, *La cara desnuda de la mujer árabe*, Madrid: horas y Horas, 1991, p. 231.

<sup>20</sup> Mervat Hatem, "Las lágrimas de A'isha Taymur y la crítica de los discursos modernistas y feministas del Egipto del siglo XIX", en Lila Abu-Lughod, ed., *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid: 2002, p. 114.

zación de Egipto en el siglo XIX con el surgimiento de patriarcas ilustrados, élites de la clase alta modernizadoras y familias liberales. (...) Se identifica la modernidad con el rechazo de los papeles femeninos-domésticos de las mujeres y el respaldo a su educación»<sup>21</sup>.



May Ziada, pionera del feminismo egipcio

«Las mujeres árabes entraron por primera vez a trabajar en las fábricas tras la Primera Guerra Mundial, cuando descendió alarmantemente la mano de obra masculina. (...) Naturalmente, las primeras que aprovecharon la ocasión de trabajar fueron las mujeres de los sectores más pobres y necesitados de la población. Cuando se es pobre y se tiene que luchar diariamente para conseguir el pan, nadie puede permitirse el lujo de cumplir con las tradiciones y las costumbres sociales. Con el estómago vacío, poco importan los valores tradicionales. Un trabajador, o un campesino pobre, antes de comprarle un velo a su mujer o a su hija para que se tapen el rostro, se preocupa por conseguir una barra de pan con la que alimentarse. Presionado por la pobreza, mandará a su mujer, a su hija o a su hermana a trabajar de sirvienta en una casa en la que quizá haya muchos hombres, o a una fábrica donde también pasará muchas horas en su compañía. En estas circunstancias, no va a tener en cuenta las tradiciones y los valores morales que impiden que los sexos se mezclen libremente.

»Sólo las mujeres de clase media o alta llevan velo y están confinadas en sus casas, porque sus familias no tienen la imperiosa necesidad económica de mandarlas a trabajar fuera»<sup>22</sup>.

En Egipto, «las mujeres de las clases altas habían iniciado la creación de las bases de una organización de mujeres que vería la luz en 1923. Sin embargo, por su situación social y económica, y porque no tenían ningún contacto con las clases más pobres, no sabían absolutamente nada de las condiciones de vida de las mujeres trabajadoras ni de la explotación inhumana de la que eran objeto. Una de las manifestaciones organizadas por las mujeres trabajadoras terminó con una concentración en los locales de la recién creada Federación de Mujeres, donde las líderes aristócratas que estaban al cargo de las actividades de la organización no prestaron ninguna atención a las quejas de estas mujeres humildes. Las actividades de la Federación de Mujeres se centraban, por ejemplo, en luchar por la abolición del velo, algo que sin duda no preocupaba a las manifestantes ya que, en cualquier caso, ni las obreras de las fábricas ni las campesinas llevaban velo»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Ídem, p. 115.

<sup>22</sup> Nawal al-Sa'dawi, *op. cit.*, p. 233.

<sup>23</sup> Ídem, pp. 234-5.



En algunos países –Turquía, con la Revolución kemalista en los años veinte, y luego Irán– se aplicaron políticas oficiales contra los velos. También lo hizo Túnez, en los años cincuenta, con Burguiba.

El panarabismo en los años cincuenta y sesenta adoptó una orientación laica, y propició la participación femenina y el arrinconamiento de los velos. En aquellos años, la ocultación del rostro y de la cabeza de las mujeres estaba relativamente poco extendida.

«En los años sesenta, llevar la cara o la cabeza cubiertas era un fenómeno minoritario, salvo en países que habían permanecido al margen de las convulsiones políticas el siglo, y, en especial, aquellos en los que la práctica del islam estaba ligada al wahabismo (Arabia Saudí y otros Estados de la zona)»<sup>24</sup>.

«En los años 1970 y 80, y hasta hoy, el *hiyab* resurge con fuerza bajo una forma nueva: un tipo de pañuelo que cubre completamente la cabeza y el cuello... (...) La reaparición del *hiyab* corre pareja con los acontecimientos políticos. Su relegación en las décadas anteriores coincidió con una etapa que en términos generales podría llamarse de esperanza: las descolonizaciones, los experimentos democráticos, la búsqueda de la unidad de los países árabes, la tímida bonanza derivada de las rentas del petróleo, las reformas sociales, la educación, etc. A principios de los años 70 las esperanzas se desvanecen: las *democracias* languidecen en manos de oligarquías que se eternizan en el poder, sostenidas por un neocolonialismo que se hace muy patente; otro tanto ocurre en los Estados regidos por ideologías panarabistas y de socialismo árabe, y el sueño de la unidad árabe desaparece; en todas partes se aplican políticas neoliberales draconianas, crecen el desempleo y la emigración, la corrupción es general... (...) Palestina, cuyo conflicto con Israel, a pesar de que afecta a una pequeña porción el mundo islámico, tiene un altísimo valor simbólico, parece haber sido abandonada a su suerte tras la derrota árabe en la Guerra de los Seis Días y los acuerdos firmados tras la guerra de 1973. En todas partes cunde el descontento y el pesimismo, que, dado el fracaso experimentado por los movimientos políticos laicos, será capitalizado por los llamados grupos islamistas, que experimentan además un notable empuje tras el triunfo de la revolución islámica en Irán (1979). (...) El empuje del islamismo crea toda una moda de identidad islámica que entre otras cosas se manifestará en el atuendo: la barba en los hombres y, sobre todo, el nuevo pañuelo en las mujeres. Este pañuelo no es tradicional, sino una prenda de nueva creación que pronto se extenderá por las poblaciones urbanas. Al igual que sucedió con la desaparición del *hiyab* en las décadas anteriores, serán las jóvenes urbanas de clase media (a menudo universitarias) las primeras en adoptar la nueva vestimenta»<sup>25</sup>.

Actualmente, los países de tradición islámica no tienen una misma política respecto a esas prendas. Los hay que mantienen una política oficial crítica (Turquía y Túnez). Y los hay también que no tienen una posición oficial. No faltan, en fin, los que las hacen obligatorias, como Irán, donde si una mujer sale a la calle con la cabeza descubierta, es detenida inmediatamente<sup>26</sup>.

Contener las demandas igualitarias de las mujeres se ha convertido en una cuestión estratégica para los integristas islámicos. Ahí se inscribe la edición popular, a muy buen precio, del libro de Ibn al-Yawzi, del siglo XIII, así como la difusión desde 1983 de las *fatwas* concernientes a las mujeres del jeque Ibn Taymiyya, del siglo XV, con el objetivo de «combatir a los que hablan en la actualidad de la libertad de las mujeres».

---

<sup>24</sup> [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org).

<sup>25</sup> *Ídem*.

<sup>26</sup> En la última primavera, al igual que en las anteriores, se llevó a cabo en Irán la campaña *contra la vestimenta indecorosa*, para «reforzar la seguridad moral y social». La corresponsal de *El País*, Ángeles Espinosa, informó de 150.000 interpellaciones en la calle y de 3.000 detenciones de mujeres (150 cada día) (14 de mayo de 2007).



En este libro se manifiesta una clara obsesión por ocultar el cuerpo femenino. Aparece en 1980 una nueva edición del libro de Mohámmed Ciddik Hasan, que, al decir de Fátima Mernissi, «supera en misoginia a todos los demás». Hay «una producción editorial que resalta la clausura y el encierro de la mujer como fundamento del Islam».

Desde los años ochenta, se observa una febril actividad de diversas corrientes y poderes islamistas para impulsar el uso de los pañuelos y los velos en sus distintas formas. Recientemente, el Gran Mufti de Arabia Saudí, Sheij Abdul-Aziz al-Asheij, afirmó que las mujeres musulmanas que acuden a actos públicos sin cubrirse *se comportan como starlets y prostitutas*, y culpaba de esa *desviación* a América y a Occidente, y a quienes escriben que el *hiyab* no es obligatorio. «Quieren convertir a las mujeres musulmanas en fornicadoras y adúlteras, como sus mujeres»<sup>27</sup>.

Hay que constatar, con todo, que si bien en algunos aspectos el islamismo y sus símbolos ganan terreno, ello se combina con avances de las posiciones de las mujeres en diversos lugares. En la selección de artículos de *The New York Times* que publica *El País* semanalmente se podía leer lo siguiente en relación con la situación de las mujeres argelinas:

«Las mujeres son más religiosas que las de generaciones anteriores, y más modernas, dicen los sociólogos de aquí. Se cubren la cabeza y el cuerpo con prendas islámicas tradicionales, rezan y van a la mezquita. Y además trabajan, a menudo con los hombres, algo considerado en su día tabú. “Nunca me critican, especialmente cuando ven que llevo el *hiyab*”, dice Deni Fatiha, la primera mujer que, a sus 44 años, ha conducido un autobús urbano por las estrechas y serpenteantes carreteras de Argel.

»El impacto ha sido trascendental y profundo. En algunos barrios, por ejemplo, las tasas de natalidad parecen haber disminuido y la concurrencia en las aulas de enseñanza primaria ha descendido casi a la mitad. Parece que las mujeres se casan más tarde para finalizar sus estudios, aunque la demora en el matrimonio también es consecuencia del elevado desempleo. En el pasado, las mujeres se casaban a los 17 o 18 años, pero ahora la media es de 29, según los sociólogos.

»Es posible que las mujeres se hayan convertido en la fuerza más potente para el cambio social en Argelia, ya que su presencia en la burocracia y en la calle ejerce una influencia moderadora y modernizadora en la sociedad»<sup>28</sup>.

Es sumamente interesante también el desarrollo de las luchas de los movimientos iraníes por la igualdad de derechos, en los que confluyen feministas laicas e islámicas<sup>29</sup>. La multiplicidad de facetas en la evolución de la condición femenina en las sociedades musulmanas es uno de los aspectos más ricos, interesantes y dignos de ser estudiados.

---

<sup>27</sup> [www.webislam.com](http://www.webislam.com), 29 de enero de 2003.

<sup>28</sup> Michael Slackman, “La tranquila revolución de la mujer argelina”, *El País*, 7 de junio de 2007.

<sup>29</sup> Cfr. María Jesús Merinero Martín, *Resistencia creadora en Irán*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

### ¿Las mujeres musulmanas o una parte de ellas?

A veces se asocia abusivamente el pañuelo con el conjunto de las musulmanas. Se olvida que en la población musulmana, como no podía ser menos, no hay una única opinión respecto al *hiyab*.

La periodista iraní Nazanin Amirian escribe que «De hecho, hoy, la mayoría de las mujeres musulmanas no utilizan ninguna forma de velo, y siguen llevando sus vestimentas étnicas y tradicionales, que son, por cierto, muy coloridas y casi nunca negras, color que culturalmente se ha identificado con la muerte y el mal augurio»<sup>30</sup>.

Tampoco hay unanimidad en la población musulmana residente en España. Según una encuesta de Taiss Investigación hecha pública en marzo de 2007<sup>31</sup>, el 57% de los ciudadanos de confesión islámica residentes en España son favorables al empleo de esta prenda, mientras que el 40,7% es desfavorable. El porcentaje de actitudes favorables es mayor entre los varones que entre las mujeres (58,7% frente a 55,3%). Por grupos de edad, los no partidarios son mayoritarios entre los jóvenes de entre 18 y 25 años (49,1% en contra y 43,9% a favor). Los de nivel de estudios más alto son, asimismo, menos proclives al uso del pañuelo. Entre quienes tienen estudios superiores son favorables un 47,7% y contrarios el 50%. De entre quienes no tienen estudios, declaran estar a favor el 71,5% y en contra el 28,8%.

De manera que no se puede identificar el pañuelo con el conjunto de las mujeres musulmanas.

Suscita algún problema, pese a todo, la comparación entre los porcentajes que acabo de recoger y los que ha proporcionado una reciente encuesta realizada entre 1156 marroquíes, en el propio Marruecos. Estos resultados poseen especial importancia; téngase en cuenta que los marroquíes representan el 57% de los inmigrantes musulmanes en España.

Según este sondeo, un 83% de las mujeres encuestadas aprueban el *hiyab*<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Artículo citado.

<sup>31</sup> ABC, 3 de marzo de 2007. Fueron encuestadas 300 personas musulmanas, hombres y mujeres, de Madrid, Barcelona y Sevilla.

<sup>32</sup> Público, 9 de diciembre de 2007; [www.telquel-online.com](http://www.telquel-online.com).

### III

## Mujeres que se cubren con el *hiyab*

En los últimos treinta años se han registrado dos hechos relevantes: el aumento del empleo del pañuelo islámico y la creciente pluralidad de sus funciones y significados. Parto del supuesto de que las mujeres que se tocan con el *hiyab* no lo hacen siempre por las mismas razones<sup>33</sup>.

Las mujeres musulmanas que vemos con la cabeza cubierta en España son en su mayor parte marroquíes que han inmigrado en los últimos años, no siempre jóvenes, de condición social muy modesta y bajo nivel de formación (con altos índices de analfabetismo). Llevaban el pañuelo en sus lugares de origen y siguen haciéndolo ahora. El *hiyab* es para ellas una norma y, a la vez, un hábito. Es algo vinculado con las costumbres, la religión, la idea de cómo deben ser y comportarse las mujeres.

Estas mujeres, llegadas casi siempre por la vía de la reagrupación familiar, después de años de soledad en su lugar de origen, encuentran especiales dificultades para adaptarse a su nueva vida. Tienen un gran problema con el idioma (con frecuencia han de contar con sus hijos como intérpretes). En muchos casos permanecen casi todo el día en casa (salen muy poco: a hacer la compra, a llevar a los niños al colegio...).

El valioso estudio dirigido por Paco Torres sobre la inmigración en la Mancomunidad del Sureste de la Comunidad de Murcia aporta numerosas informaciones útiles sobre estas mujeres.

«La gran mayoría de las vecinas marroquíes de la zona han venido en calidad de reagrupadas. Particularmente en los primeros años de la reagrupación, provenían en su mayoría de la Región Oriental de Marruecos, como sus maridos y/o sus padres que las reagrupaban. Se trata de una zona bastante tradicional con una alta tasa de analfabetismo femenino, particularmente en el ámbito rural, donde la mujer no realiza un trabajo asalariado y opera una división más o menos estricta del espacio (la casa es el espacio femenino y el espacio público es masculino). Además, la costumbre considera poco adecuado para una mujer musulmana honesta que se interrelacione con hombres desconocidos en los espacios públicos (o en los espacios semi-públicos que conforma el trabajo asalariado). Estas mujeres, en su mayoría, desconocían el castellano y tenían –y tienen– dificultades para aprenderlo. Este conjunto de factores, más el rol de esposa y madre por el que es reagrupada, hace que se trate de un colectivo con escasa autonomía personal y social y que, en su inmensa mayoría, no trabaje fuera de casa. Además de estas mujeres casadas migran también algunas –pocas– mujeres solteras y viudas, que se incorporan a trabajar en el campo o en algún almacén. En su inmensa mayoría, las vecinas marroquíes visten habitualmente chilaba e *hiyab*, el pañuelo con que cubren sus cabellos en público»<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Sami Naïr subrayó que «puede interpretarse de varias formas: como una postura tradicionalista, que muestra sobre todo el respeto a una costumbre; como afirmación de resistencia social (contra los ricos), nacional (contra los colonialistas), sexual (contra los hombres que acosan); como adhesión ideológica integrista, que elige la *sharía* para fundamentar el orden social y político; como un cambio identitario –que supone una readaptación del islam frente a una globalización que demoniza, sobre todo en el discurso de Occidente-, a lo que se añaden ciertos movimientos feministas islámicos para los que llevar el pañuelo se traduce como “una feminización de la religión”, que permite a las mujeres acceder a responsabilidades sociales y políticas» (Sami Naïr, “El velo”, *Foreign Policy*, Edición Española, Junio de 2007).

<sup>34</sup> Francisco Torres, dir., Claudia Carrasquilla, Elena Gadea, Sarah Meier, *Los nuevos vecinos de la Mancomunidad del Sureste. Los inmigrantes y su inserción en Torre Pacheco, Fuente Álamo y La Unión (Murcia)*, Murcia: Editum, 2007, p. 95; ver también pp. 216 y ss.

Un interesante artículo de José Luis Barbería<sup>35</sup> hacía referencia a la situación de estas mujeres musulmanas en el municipio de Cascante, en la Ribera navarra.

«La llegada de dos jóvenes del Este a los cursos para adultos que organiza el Ayuntamiento motivó el abandono en bloque de las chicas marroquíes, que por lo general viven recluidas en sus casas y ocupadas en coser alpargatas de cáñamo. (...) El nivel de conocimiento de la lengua española entre las mujeres del Magreb es muy bajo, y es que no tienen contactos fuera de su comunidad. Precisamente la imagen que mejor refleja en Cascante la distancia entre autóctonos e inmigrantes la aportan estas mujeres magrebíes tocadas con el velo [se refiere al pañuelo] y que en los raros momentos en que se dejan ver por las calles caminan siempre solas o del brazo de una compatriota. Salima [marroquí que domina el árabe y el castellano, lo que le permite hacer de intérprete] dice que está cansada de que algunos miembros de su comunidad la miren mal por insistir en la integración. El hecho de que vista como las españolas no le facilita las cosas a esta mujer que, en contraste con la mayoría de sus paisanas, analfabetas procedentes del medio rural, posee estudios superiores y la voluntad de permanecer en España».

Con motivo de los recientes incidentes en la Cañada Real de Madrid hemos podido saber que en uno de sus tramos hay un importante asentamiento marroquí, que cuenta con una mezquita y en el que se da un alto nivel de escolarización de los niños, en contraste con los niños gitanos, españoles o rumanos, de la propia Cañada Real. Las mujeres salen poco de casa. No aprenden castellano.

Las mujeres a las que me estoy refiriendo son, ante todo, esposas. Carecen de un proyecto personal. Están subordinadas al marido, del que dependen por entero económicamente. Su autonomía es muy escasa.

Al igual que las mujeres argelinas y tunecinas, en Francia o en otros países, dependen de las pautas, hábitos, tradiciones de sus países de origen, con los que siguen manteniendo estrechos vínculos, las marroquíes que residen en España tienen en Marruecos una importante referencia cultural, lo que puede producir efectos positivos y también negativos. Por ejemplo, pueden ser positivos los ecos de la reforma del Código del Estatuto Personal, en 2004, que ha mejorado la situación de las mujeres<sup>36</sup>. Positivo es también lo que pueda irradiar la creciente incorporación de las mujeres marroquíes al ámbito laboral. A su vez, las mujeres marroquíes en España, con ritmos muy desiguales, tienden a ir adoptando pautas de las mujeres de la sociedad de recepción. Así, se ha comprobado que las mujeres marroquíes y turcas en Europa tienen menos hijos que las mujeres en Marruecos o en Turquía<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> *El País*, 25 de mayo de 2007.

<sup>36</sup> Para conocer el contexto cultural, político y religioso del que proceden estas mujeres y con el que permanecen relacionadas, es interesante informarse sobre la situación legal de las mujeres en los países de origen. A tal efecto es provechoso consultar el libro de Eulàlia Mestres Domènech titulado *Estudio sobre la situación de la mujer en el Magreb y en Turquía* (Madrid: FIIAPP, 2007). Posee especial interés el artículo de Malika Abdelaziz, “Las mujeres en las sociedades mahgrebíes contemporáneas”. En él, la autora muestra con precisión las trabas que se oponen a la emancipación de las mujeres en Argelia y Marruecos, pero a la vez constata que «jamás las mujeres han impuesto su presencia como lo hacen hoy en el Mahgreb: irrumpen en el escenario político, en las calles, en las agendas de los partidos y de los gobiernos, constituyen la mayoría del reciente movimiento asociativo, de la *sociedad civil* que busca afirmarse desde finales de los ochenta» (*Disenso*, nº 43, abril de 2004; [www.pensamientocritico.org](http://www.pensamientocritico.org)).

<sup>37</sup> Así se muestra en un reciente estudio del Banco Mundial (*Le Monde*, 30 de junio de 2007).

Del otro lado, lo negativo de la sociedad de origen puede venir de la mano de la creciente influencia del islamismo en Marruecos, que inevitablemente encuentra un eco en la población marroquí en España.

«Sin embargo –leemos en el mencionado estudio dirigido por Paco Torres– esta situación no es homogénea ni estática. En los últimos años estamos asistiendo a un proceso de cambio como consecuencia de factores diversos. Los requerimientos del funcionamiento social y la búsqueda de una mejor situación tienden a facilitar el reajuste de los comportamientos y de las concepciones que se muestran poco útiles. Así, por ejemplo, la necesidad económica empuja a la mujer marroquí a salir de casa e intentar incorporarse al ámbito laboral. Otros factores de cambio los constituyen las dinámicas que se derivan de este proceso y sus consecuencias. El trabajo asalariado de la mujer supone un cambio, mayor o menor, de su situación personal y familiar. Las concepciones sobre la educación de las hijas deben ajustarse a su escolarización obligatoria aquí. El acceso a la educación, el contraste con las formas de sociabilidad, vestimenta y concepciones sobre la mujer propias de nuestra sociedad facilitan que no pocas chicas marroquíes –con recursos educativos y opinión propia– replanteen su situación y su perspectiva vital. Hay que señalar, en fin, las diversas actuaciones dirigidas a las mujeres marroquíes, básicamente cursos de castellano y habilidades sociales, realizadas en los últimos años»<sup>38</sup>.

En los países de Europa occidental encontramos, junto a ese *hiyab*, otros más complejos, de mujeres más jóvenes, nacidas en esos países, a menudo con una buena formación, que explicitan más su opción. Han hecho del pañuelo *una pieza dentro de un modelo de identificación*. El pañuelo trata de significar, de *hacer visible, reactivamente, una identidad que es objeto de recelos*. Hay que hablar aquí de un *hiyab* marcadamente *identitario*. Muchas veces también de un *hiyab religioso*. En ocasiones, ambos *hiyabs* se acercan y hasta se yuxtaponen. Como trasfondo, se vislumbra un signo de protesta, de reagrupamiento, de reidentificación frente a las discriminaciones, el menosprecio, la marginación, la segregación espacial, el *techo de cristal* laboral... A falta de otro horizonte de sentido, estas mujeres jóvenes recurren a ciertos recursos identitarios tradicionales. Pesa lo suyo también el islam como realidad internacional y los problemas que afectan a las poblaciones musulmanas en el mundo (Palestina, Irak, Afganistán...).

No hay que perder de vista los *hiyabs* que se considera que protegen a las mujeres y realzan sus cualidades espirituales e intelectuales. Tampoco hay que olvidar los *hiyabs forzados*, impuestos por padres, maridos o hermanos. Están también los *hiyabs negociados*: a cambio de ponerse el *hiyab* se obtienen unas posibilidades de actuación y un margen de movimiento que, sin él, se verían reducidos por las presiones de la familia o de la comunidad.

No debería dejarse de lado, asimismo, un *hiyab* poco denso, *adaptativo*, que corresponde a las chicas que optan por esa prenda por razones familiares relativamente livianas, o de amistad, o de medio ambiente, pero sin hacer valer razones de mucho peso.

En Berlín, en París, en Londres nos cruzamos con muchas mujeres jóvenes y no tan jóvenes que se acomodan a la norma de salir a la calle cubiertas pero alejándose del espíritu tradicional de la norma: llevan pañuelos que dejan al descubierto parte del pelo, son pañuelos llamativos, van con el rostro maquillado. ¿Puede representar este *hiyab* una etapa transitoria, un punto en la vía de retirada? Es una hipótesis entre otras,

---

<sup>38</sup> Francisco Torres, *op. cit.*, pp. 218-9.

que depende de múltiples y difícilmente previsibles factores; sólo el tiempo nos sacará de dudas.

No son raras las combinaciones entre varios de los *hiyabs* mencionados.

Sería bueno poder precisar estos tipos, y otros si los hay, y saber algo sobre su importancia cuantitativa, pero yo al menos no tengo noticia de investigaciones sobre este particular.

## Motivos explicitados

En todos los casos, nos interesa saber cuáles son las razones invocadas; conocer para entender, para explicar, para comunicarse. También sería interesante estar al tanto de cómo piensan las mujeres que descartan el uso del *hiyab*. Pero no conozco ningún trabajo al respecto.

Por mi parte me he limitado a recopilar informaciones de prensa que se hacen eco de los motivos esgrimidos por mujeres musulmanas tocadas con el *hiyab*.

Sé que es un material sumamente incompleto por lo que habrá que tomarlo con las debidas cautelas. Se trata de una esfera altamente subjetiva en la que operan condicionamientos y límites de todo género. Además, cuando explicamos nuestros actos estamos condicionados por factores tales como el lenguaje y las referencias disponibles, el papel que desempeñamos en la vida social, el mimetismo hacia quienes tienen mayores capacidades expresivas, etc., lo que hace aconsejable someter las declaraciones a un trabajo interpretativo, tarea ésta que requiere un conocimiento de la materia y unas competencias que lamento no poseer.

Ha de tenerse en cuenta que, si bien entre las razones que he recogido unas son más relevantes que otras, a menudo no se oponen entre ellas sino que se complementan y hasta se implican mutuamente.

Los grupos de razones aducidas no están muy lejos de aquellos que han sido barajados en Francia y a los que se refería ya el *Conseil d'Etat* francés en su Informe Público del año 2004.

«El significado del pañuelo ha dado lugar a interpretaciones diversas, que varían según sean las que dan quienes lo llevan o quienes las observan: interpretaciones que van desde la prescripción religiosa al signo de sumisión de la mujer, pasando por el signo religioso, la necesidad de protegerse contra las miradas de los hombres, la condición de una emancipación negociada, la reacción de adolescentes...».

Muchas veces aparece en primer plano, aunque mezclado con otros elementos, *un propósito fundamentalmente religioso*. «...El uso del velo no es una imposición masculina; es un mero signo externo de la religiosidad de cada uno, como llevar una cruz al cuello» (Declaraciones de una joven nacida en España de padres sirios)<sup>39</sup>.

«Ninguno de nuestros familiares nos ha obligado a ponérselo; fuimos nosotras mismas las que quisimos llevarlo, por nuestra religión» (Turia, marroquí de doce años que vive en Pamplona, donde cursa 1º de la ESO, y que habla en su nombre y en el de sus amigas Sana y Mariem<sup>40</sup>).

---

<sup>39</sup> *El Mundo*, 24 de febrero de 2007.

<sup>40</sup> *Diario de Noticias*, 25 de abril de 2004.

«Para mí, el pañuelo es un compromiso con Dios. Mis cabellos, mi cuerpo, los guardo para mi marido» (Musulmana francesa de 23 años)<sup>41</sup>. «Musulmanas cada vez más jóvenes que nunca lo habíamos llevado empezamos a profundizar en nuestras creencias y decidimos ponernos el pañuelo como reivindicación» (Salima Hadi, estudiante de Psicología melillense)<sup>42</sup>.

«Cuando una se pone el velo, se lo pone por religión, porque cree en Alá y él se lo ha pedido» (Yamila, joven musulmana residente en Derio, en Vizcaya)<sup>43</sup>. «...Para mí es un signo de sumisión a Dios. Todo el mundo me dice que acabaré quitándome el pañuelo, pero hay que perseverar. Incluso si me lo quitara, seguiría estando discriminada, en tanto que mujer y magrebí. ¡Una razón más para seguir llevándolo!» (Alumna de 16 años del Liceo musulmán de Lille, en el norte de Francia)<sup>44</sup>.

Fátima, del barrio madrileño de Carabanchel, no usaba el pañuelo, hasta el día en que murió su cuñado en un accidente. «Pensé mucho en la muerte. En que antes o después hay que rendir cuentas a Dios, y sentí la necesidad de ponerme el pañuelo»<sup>45</sup>. «Creo que Alá está complacido conmigo por llevar el *hiyab*; si no, no lo llevaría. Creo que a un nivel más profundo hay algo hermoso y dignificador»<sup>46</sup>.

Cuando se sostiene que el factor religioso apenas tiene importancia en el empleo del *hiyab* acaso se esté pensando en el hecho de que los textos fundacionales no incluyen un imperativo concreto sobre el particular. Si así es, este punto de vista denota una visión demasiado restrictiva de lo religioso. Los textos son sólo una parte del universo religioso.

Por decirlo así: es religioso aquello que muestra la religiosidad de una colectividad y de las personas que la integran y que se ha ido formando a lo largo de los siglos hasta constituir una tradición. Es religioso lo que cada cual entiende que es religioso, más allá de lo que puedan prescribir los textos canónicos (como indiqué más arriba, muchas mujeres que llevan el *hiyab* están convencidas de que es un mandato divino). Por lo demás, el islam es una religión que pretende orientar la vida civil, lo que hace que las normas sociales estén impregnadas de religiosidad<sup>47</sup>.

Es frecuente que, unido o no a lo anterior, se defienda esa prenda como *instrumento defensivo*: sirve para *protegerse frente a la sexualidad agresiva de los hombres*.

«...Es chistoso que haya encontrado libertad en lo mismo que me alejaba del islam: el *hiyab*. Aunque me tocan miradas raras y comentarios esta ropa me hace sentirme honrada, segura y querida. (...) ...Yo siento que el *hiyab*, para muchas mujeres, es su mejor prueba de ser musulmana. (...) Las mujeres que muestran su belleza, luciendo sus cuerpos y caras maquilladas todo el día, se exponen a ser lastimadas por lobos con vestimenta humana. (...) Cuando las mujeres no usan *hiyab* el corazón se llena de lujuria y deseo, pero cuando las partes privadas son tapadas se tapa la maldad en la sociedad. (...) El *hiyab* funciona como un velo que protege a la mu-

---

<sup>41</sup> *Le Monde*, 8-9 de abril de 2007.

<sup>42</sup> *El País*, 26 de junio de 2006.

<sup>43</sup> *Deia*, 29 de abril de 2007.

<sup>44</sup> *Le Monde*, 8-9 de abril de 2007.

<sup>45</sup> *El País*, 5 de diciembre de 2004.

<sup>46</sup> Mohja Kahf, asistente de cátedra en la Universidad de Arkansas (USA) ([www.islamenlinea.com](http://www.islamenlinea.com)).

<sup>47</sup> Una reciente encuesta realizada en Turquía por el Instituto Konda para el periódico liberal *Milliyet* indica que aumenta el número de mujeres que llevan el pañuelo islámico en ese país; han pasado de un 64,2% en 2004 a un 69,4% en 2007. Para el presidente de Konda, Tarham Erdem, esta tendencia desvela el deseo de salvaguardar los valores tradicionales y las convicciones religiosas ([www.webislam.com](http://www.webislam.com), 5 de diciembre de 2007).



jer musulmana de la maldad de la sociedad. Cuando una mujer usa el *hiyab* hay menos posibilidades de que la molesten sexualmente» (Musulmana catalana)<sup>48</sup>.

«El velo preserva a la mujer del desenfreno en un mundo marcado por la prostitución. Está anclado en mí, protege una parte secreta de mi persona» (Estudiante francesa musulmana de 20 años)<sup>49</sup>. Linda Al-Ammar, de origen irakí, lleva el *hiyab* desde que cumplió 22 años. Ahora tiene 33, y declara que no podría salir sin *hiyab* a la calle: «me sentiría medio desnuda»<sup>50</sup>.

No es infrecuente que se hagan valer las ventajas del pañuelo para *que puedan ser apreciadas las cualidades espirituales, intelectuales, las capacidades profesionales, etc.*, de una mujer, sin que interfieran los atributos corporales. Lo repiten muchas mujeres: «El significado del pañuelo es que te valoren como persona, no como cuerpo, como un jarrón. (...) Si me lo quitara por la calle, me sentiría desnuda» (Salima Abdesalam, diputada en la Asamblea melillense por Coalición por Melilla)<sup>51</sup>. Una de las tres chicas que empezaron a llevar el pañuelo en Creil, Francia, en 1994, destacó este aspecto:

«Me siento completamente liberada por el pañuelo. En cuanto me lo pongo, me siento florecer. El pañuelo permite a una mujer dejar de ser esclava de su cuerpo. Simboliza la creencia de que una mujer puede llegar lejos por medios distintos a su cuerpo»<sup>52</sup>.

El cuerpo, objeto radicalmente disociado del alma, es en el fondo peligroso y objeto de sospecha.

Yossra, una chica de 13 años que vive en Madrid, asegura que quiere llevar el pañuelo «para que se fijen en cómo soy por dentro, en cómo hablo, en lo que digo»<sup>53</sup>. «Cuando lo llevas, los hombres te ven como una persona y te respetan por cómo eres, no por el físico», arguye la antes citada Yamila, de Derio. «Con el *hiyab* me siento más libre. A muchas mujeres en Europa se las considera un objeto. Yo no quiero que se fijen en mí por ser mujer o por mi aspecto físico; quiero que se tenga en cuenta mi talento» (Asmaa Abdol-Hamid, danesa de origen palestino)<sup>54</sup>.

Se ha solido destacar la extensión de un fenómeno relativamente nuevo: el uso del *hiyab* con el fin de *manifestar públicamente la identidad musulmana*; asumirla públicamente, sin temor ni vergüenza. «Para mí el *hiyab* es un regalo de Alá. Me da la oportunidad de acercarme a Alá y también me permite identificarme y ser reconocida como musulmana»<sup>55</sup>.

El valor atribuido a la identificación pública se observa sobre todo en chicas jóvenes, muchas veces hijas, o nietas, de inmigrantes nacidas en Europa. Nur, madrileña de 13 años, hija de padre marroquí y madre siria, asegura que «el pañuelo es una forma de llevar el islam a la calle. Y demuestra que la mujer es más fuerte que el hombre porque se atreve a identificarse». Pero la misma Nur añade, significativamente:

<sup>48</sup> [www.hispavista.com](http://www.hispavista.com), 9 de marzo de 2007.

<sup>49</sup> *Le Monde*, 8-9 de abril de 2007.

<sup>50</sup> *ABC*, 3 de marzo de 2007.

<sup>51</sup> Declaraciones a *El País*, 29 de septiembre de 2005.

<sup>52</sup> Citada por Bhikhu Parekh, *Repensando el multiculturalismo*, Madrid: Istmo, 2005, p. 372.

<sup>53</sup> *El País*, 5 de diciembre de 2004.

<sup>54</sup> *El País*, 20 de mayo de 2007.

<sup>55</sup> Fariha Khan, de 18 años, de Maryland (USA) ([www.islamenlinea.com](http://www.islamenlinea.com)).



«Yo no me lo he puesto todavía porque no me acostumbraría a que me mirase la gente. No me siento capaz de asumir esa responsabilidad aún. Y cuando te obligan, lo odias. Yo tengo amigas que se lo quitan cuando sus padres no las ven. No se trata de llevar una tela en la cabeza, aunque el pañuelo no es lo más importante del islam: primero es ser buena persona, tener un corazón limpio, no ir por ahí y tomar alcohol de discoteca en discoteca»<sup>56</sup>.

La mencionada diputada melillense Salima Abdessalam destaca el aspecto identificador: «He vuelto a llevar el pañuelo para defender mi identidad de musulmana y creyente, por rebeldía ante la imagen distorsionada del islam»<sup>57</sup>. Aparece aquí también un *elemento reactivo*: el pañuelo como respuesta a la difusión de una imagen distorsionada del islam. La citada Fátima, de Carabanchel, se refiere a un aumento del uso del velo entre las marroquíes en España después del atentado del 11 de marzo. Se mezcló el temor al rechazo y un deseo de reafirmación; muchas comenzaron a servirse del pañuelo. «Fue de un día para otro», añade Fátima<sup>58</sup>.

En Francia se ha solido insistir en que, para muchas jóvenes, el pañuelo tiene una dimensión contestataria. Ignoro en qué grado esto es así ni cuáles pueden ser los contenidos de esa posible protesta. En España, a juzgar por las declaraciones que he reunido, que no son, desde luego, enteramente concluyentes, apenas ocurre esto. Hay una hipotética vertiente contestataria cuando se toma el *hiyab* como elemento identificador frente a quienes menosprecian al islam. Pero, la modesta muestra de la que dispongo, no es algo ni muy claro en su significado ni muy extendido.

Hay quienes señalan que para algunas mujeres, el *hiyab* es también una prenda valiosa como signo de distinción, de elegancia, como medio de seducción.

También he leído que algunas mujeres con pocos recursos aprecian el *hiyab* y las túnicas porque les permite gastar menos en ropa.

Se ha repetido bastante en los últimos años que el *hiyab* es un fenómeno más político que religioso. Parece cierto que estamos ante un asunto con resonancias políticas pero es difícil calibrar el alcance de esta dimensión.

---

<sup>56</sup> *El País*, 5 de diciembre de 2004.

<sup>57</sup> Declaraciones recogidas en el artículo de José Luis Barbería “Musulmanes en España”, *El País*, 29 de julio de 2007.

<sup>58</sup> *El País*, 5 de diciembre de 2004.

### **Crítica del *hiyab* y sentimientos antimusulmanes**

Se ha venido repitiendo que las reservas que suscita el *hiyab* en la sociedad española es un reflejo de la importancia que han adquirido las actitudes antimusulmanas.

Las actitudes que hallamos en nuestra sociedad hacia el *hiyab* deben merecer una atención más detenida. No dudo que en relación con el pañuelo puedan aflorar recelos antimarroquíes enquistados desde hace mucho. Pero sería unilateral identificar esas reservas con esos recelos y reducirlas a un síntoma de hostilidad o desconfianza hacia la inmigración musulmana.

Merece la pena tener en cuenta apreciaciones como las de Javier Noya, quien ha estudiado, con buena información (procedente del Barómetro del Instituto Elcano) y notable equilibrio, las actitudes de la población española sobre el particular.

Su interesante trabajo “Los españoles y el islam” da cuenta de los resultados del sondeo del Instituto Elcano del 14 de marzo de 2007, según el cual el 61% de los españoles es contrario a que las niñas musulmanas vayan con el pañuelo a la escuela, mientras que un 18% es favorable. ¿Es éste resultado una manifestación de intolerancia religiosa?, se pregunta Javier Noya.

«Hay motivos –responde– para descartar esta explicación. España es un país profundamente igualitarista, en todos los aspectos, desde el Estado del bienestar hasta la política exterior, pasando por las relaciones entre varones y mujeres. La desigualdad de género es rechazada de plano por los españoles, sobre todo en la vida pública, como sabemos por otros estudios y por el apoyo dado a las iniciativas políticas que trabajan en este sentido. A lo anterior hay que añadir la creciente tolerancia ante la diversidad sexual, que se corresponde con los valores de una sociedad –insistimos– cada vez más secularizada»<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Javier Noya, “Los españoles y el islam”, *Página Abierta*, 187, diciembre de 2007, p. 15.

## IV

### Problemas relacionados con los atuendos simbólicos

Una constatación preliminar: no nos referimos a una prenda funcional neutra, como un paraguas o un par de zapatos, carentes de connotaciones que vayan más allá de su función práctica inmediata. El pañuelo no es un simple pañuelo. Es algo más de lo que parece.

De ahí que nos interroguemos acerca de su significado y su función. No nos preguntamos por el significado de unas sandalias. No hay ningún significado que desvelar. No significan nada; se limitan a servir para el uso al que manifiestamente están destinadas. En cuanto a su función no hay nada que averiguar dado que coinciden su función aparente y su función real.

Con el *hiyab* las cosas son más complicadas. Descubrimos en él un papel simbólico. Es una insignia identitaria, representa la pureza exigida a las mujeres y un concepto de lo femenino. A la vez, cumple unos cometidos prácticos, inspirados por unas ideas tradicionales sobre el papel de las mujeres: reserva su belleza para los hombres de su familia, mantiene intacto el honor familiar, contribuye a evitar que se despierten los deseos sexuales elementales de los varones.

En este apartado abordaré algunas cuestiones relativas a la dimensión propiamente simbólica.

#### **Generalidades respecto a los símbolos**

El *hiyab* es un símbolo. No es un simple adorno, aunque hay *hiyabs* que pueden tener también esa dimensión. Tampoco persigue resguardar la cabeza del sol, de la lluvia o del viento, por más que pueda protegerla, llegado el caso.

El *hiyab* responde a una norma religioso-cultural y tiene un propósito expresivo que va más allá de la utilidad de cualquier atuendo ordinario. Quienes lo usan y quienes lo contemplan le reconocen una capacidad referencial.

No vale, por lo tanto, aquello de que es una prenda como cualquier otra; tiene algo en común, eso sí, con aquellas otras prendas que también poseen una carga simbólica.

Un objeto simbólico posee un significado que va más lejos de lo que el objeto mismo es; si no es así, no se trata de un símbolo. Es un acto, un hecho, una imagen, un objeto... que trascienden al acto, al hecho, a la imagen, al objeto. La imagen simbólica que se ofrece a los sentidos permite alcanzar un conocimiento que desborda a esa imagen.

El objeto simbólico tiene un valor especial –un valor simbólico– en tanto que evoca otra cosa; algo más y algo distinto de lo que el objeto ofrece directamente a los sentidos.

El arte, los mitos, las religiones pertenecen a la esfera de lo simbólico. El lenguaje –las palabras articuladas de acuerdo con unas normas– constituye un sistema simbólico vocal.

Los símbolos tienen una parte visible. Es el *significante* o *soporte material* del significado<sup>60</sup>.

Ese soporte puede ser poco explícito en relación con el contenido simbólico específico (por qué diablos tiene que estar encarnada la astucia en la serpiente); o bien, puede haber una relación analógica clara con el significado (muchas organizaciones armadas han incluido en su emblema un rifle, objeto ciertamente explícito); el significante está unido por un nexo sustantivo analógico al significado.

Esto último es lo más frecuente.

En el primero de los casos, las imágenes más bien neutras o, mejor, no muy definidas, son escogidas para significar algo de manera un tanto libre. Es en buena medida el uso a lo largo del tiempo el que les otorga una relación peculiar con el significado; han quedado encadenadas a un destino específico.

En el símbolo se acumulan los *estratos de sentido*; de ahí la necesidad de una labor hermeneútica que saque a la luz *lo que lleva dentro*.

No es raro que un símbolo sea interpretado de una única manera, puesto que existe un sentido convencional basado en un acuerdo tácito establecido tradicionalmente. No obstante hay objetos de carácter simbólico que no tienen un único significado sino varios.

Si nos refiriéramos al lenguaje verbal nos serviríamos de la siguiente noción de significado:

«Entendemos *por sentido de un mensaje la totalidad de contenidos que se transmiten en una comunicación concreta*. (...) ...El sentido engloba todos los aspectos y dimensiones significativas que intervienen en un acto de discurso, ya estén ligados al significante lingüístico, ya sean aportaciones contextuales, ya sean aspectos de referencia, ya valores intencionales o modalizaciones imprimidas por el emisor.

»El *sentido* es, por consiguiente, la conjunción y el resultado de diferentes dimensiones significativas»<sup>61</sup>.

Las imágenes simbólicas tienen casi siempre una *forma de hablar* menos precisa que el lenguaje verbal lo que implica la extensión de su campo semántico.

El *hiyab* se diferencia de otras prendas de vestir que desempeñan un papel pura y eminentemente práctico. Es un *artefacto expresivo simbólico* y, como tal, significa algo. Pero no posee un significado claro ni simple; en su caso, como ocurre con tantos símbolos, no hay homonimia sino polisemia.

Un pañuelo cualquiera carece de significado; un *hiyab* en la cabeza de las *mujeres* de una *comunidad*, en aplicación de una *norma* heredada de una *tradición religioso-*

---

<sup>60</sup> «El signo vendría definido por una relación diádica en Saussure, la establecida entre los elementos *significante* y *significado*, y triádica en Peirce, con *representamen*, *objeto* e *interpretante*, como elementos” (Sebastià Serrano, *La semiótica. Una introducción a la teoría de los signos*, Barcelona: Montesinos, 1983, 2ª ed., p. 30). El *hiyab* guarda relación con uno de los tipos de símbolos de los que habla Charles Sanders Peirce en *De una nueva lista de categorías*: son aquellos que “determinan a quienes los interpretan, así como a los espíritus a los que se dirigen poniendo como premisa una o varias proposiciones que se supone que son aceptadas por esos espíritus. Se trata de *argumentos*” (p. 31). “Una representación es el carácter de una cosa en virtud del cual, mediante la producción de un efecto mental, ocupa el lugar de otra cosa. Llamo *representamen* a la cosa dotada de ese carácter, *interpretante* al efecto mental o pensamiento y *objeto* a la cosa a la que representa” (Charles Sanders Peirce, *Textes fondamentaux de sémiotique*, 1867-68, Paris: Méridiens Klincksieck, 1987. p. 38).

<sup>61</sup> Pedro Montaner, Rafael Moyano, *¿Cómo nos comunicamos?*, Alhambra: Madrid: 1989, p. 57.

*cultural*, en un *lugar* de la Tierra y en un *período histórico determinado*, es bastante más que un pañuelo ordinario.

Tocarse con el *hiyab* supone transmitir un mensaje o varios; un mensaje no verbal, que es, a la vez, un mensaje plural y no enteramente explícito, aunque sí lo es en algunos de sus contenidos más elementales: muestra la adscripción de la mujer cubierta con el *hiyab* a una tradición, a una comunidad de creencias y valores. El mensaje guarda relación con la imagen que da la mujer de ella misma. Nos indica cómo quiere presentarse en público, algunas de las ideas con las que se identifica, las reacciones que se propone suscitar o que se propone evitar.

En los símbolos, también en el pañuelo o *hiyab*, hay dos dimensiones distintas: la intención, el propósito subjetivo, de un lado; y los efectos producidos en quienes lo observan.

El *hiyab* activa dinámicas centrífugas y centrípetas. Tiene un carácter relacional; se integra en un marco intersubjetivo, es un fenómeno social. Emite mensajes hacia la sociedad, ejerce una influencia. A la par, actúa sobre la persona que utiliza esos símbolos, *moldeándola* en coherencia con ellos. Se puede decir que las personas se sirven de los símbolos y los símbolos de las personas.

### **La indagación de los significados y su evaluación**

Con respecto al *hiyab*, surge un problema cuando *se circunscribe el examen del símbolo al propósito de quien lo usa, a su intención expresiva*, como si eso fuera lo único o lo principal.

Si nos ceñimos a la subjetividad (la intención o el propósito del sujeto) y a los resultados que personalmente obtiene, dejamos de prestar atención a varios aspectos de primera importancia, como son los significados atribuidos mayoritariamente o tradicionalmente, el contexto cultural, político y social, el momento histórico...

A esa perspectiva restringida se le puede reprochar que deja fuera del ángulo de visión aspectos de suma importancia, como son:

a) Los significados identificados con ese signo por otras personas y por fuerzas sociales con *capacidad para asignar significados*. En lo tocante al *hiyab*, no se debe ignorar el sentido y el valor que otorgan las fuerzas islamistas al uso de esa prenda (sobre ello volveré más adelante);

b) Los mensajes captados por quienes observan<sup>62</sup>;

c) Los efectos sociales, políticos, ideológicos producidos por el empleo de determinado símbolo.

Es poco razonable referirse al uso del *hiyab* reduciéndolo a una cuestión puramente personal, como si fuera un acto íntimo, como si no tuviera implicaciones sociales (respecto a otras mujeres, a las relaciones con los hombres, al hecho de colocar en primer plano, en el espacio público, un símbolo identitario-comunitario, a la presión ejercida por el islamismo, en cada país y en el mundo...).

---

<sup>62</sup> «No todos los mensajes desempeñan la misma función: algunos se limitan a informar, otros son un recurso para iniciar el contacto comunicativo, otros mensajes se emiten con el propósito de provocar una determinada reacción en el receptor, otros con la intención de cautivar la sensibilidad del destinatario... La función que desempeña un mensaje viene determinada por el predominio de algunos de los elementos en el proceso comunicativo o porque el mensaje incide de manera directa sobre dicho elemento; sin embargo, es frecuente que un mismo mensaje desempeñe varias funciones a la vez» (Pedro Montaner, Rafael Moyano, *op. cit.*, pp. 55-6).

En cuanto al significado, nos interesan dos planos diferentes. Es muy importante el significado o los significados del mensaje emitido, tal como desea emitirlo el sujeto<sup>63</sup>. Es necesario entenderlo y explicarlo. Pero, cuando enjuiciamos un gesto, un acto simbólico, posee una importancia especial la consideración de su irradiación social: una vez emitido el mensaje, ¿qué comunicación se establece?<sup>64</sup>, ¿qué repercusiones sociales tiene?

Cuando hablamos del significado y del valor de un hecho simbólico necesitamos distinguir el mensaje que uno emite y el mensaje que es difundido o recibido. Tiene que ver con el mensaje emitido pero también, y mucho, con el *contexto de recepción* (quiénes lo reciben, en qué situación histórica, en qué marco de relaciones internacionales, con qué conflictos engarza, en qué comunidades, en qué país, entre qué lenguajes simbólicos establecidos se desenvuelve...). La intelegibilidad del mensaje guarda relación con las disposiciones de los que reciben el mensaje y el marco en el que se ubican.

Es conveniente tener en la mente el actual contexto de recepción del islam europeo y mundial, en el que las corrientes islamistas han alcanzado una influencia importante.

*Desde el punto de vista del conocimiento de las subjetividades* posee un interés especial el significado que cada mujer da a su gesto.

*Desde el punto de vista del juicio* –asunto al que está dedicado este cuaderno– eso se queda muy corto. Interesa y mucho conocer el propósito que anima a cada cual cuando hace un gesto significativo. Pero, hay más. El *hiyab*, en tanto que *acto público*, tiene unos efectos culturales, sociales y políticos.

Es imprescindible referirse a ellos al tratar de formarse una opinión. Más adelante me extenderé en esos aspectos.

## **La diversidad de sentidos de un símbolo no es ilimitada. Solidaridad entre significante y significado**

Al abordar estas cuestiones es frecuente tomar un punto de partida que, a mi entender, resulta deficiente.

Es algo más que la insistencia en la pluralidad de significados de un símbolo. Esta pluralidad, desigualmente variada según los símbolos y los contextos, no puede ser negada en términos generales. Ya he señalado que un símbolo puede abarcar una variedad de significados.

*Pero hay una notable distancia entre constatar esa posible pluralidad y la afirmación de que un símbolo puede ser empleado hoy en un sentido y mañana en el contrario.* La cuestión no es *pluralidad sí—pluralidad no*, sino si es posible pasar de significar una cosa a significar la contraria, pasar de tener una función a tener la contraria.

---

<sup>63</sup> De la implicación del sujeto en el mensaje se ocupa Jean-Claude Coquet en *La quête du sens*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

<sup>64</sup> Como ha puesto de relieve Sebastià Serrano, *op. cit.*, el espacio de la comunicación es más amplio que el del lenguaje. «Estudiar una situación comunicativa quiere decir describir y explicar un cúmulo de conexiones entre personas, palabras, objeto, espacio...» (p. 8). La situación comunicativa «implica la coexistencia y complementariedad de los elementos verbales y no verbales, y esto parece pedir un ámbito de encuentro de los dos, al tiempo que evidencia su interdependencia» (p. 11). «Comunicación no es ni el signo ni el efecto producido en el receptor sino la relación entre los dos y el emisor. Es decir, que si una persona (o un ser vivo en general) emite un signo y otra persona (o ser vivo) contesta, no se ha producido comunicación hasta que la probabilidad de respuesta del receptor ha sido alterada, es decir, ha sido diferente de la que habría en ausencia del signo» (p. 13).

Los símbolos, según este punto de vista, están abiertos a un pronunciado desplazamiento semántico.

La cuestión principal no es si, en cada caso, hay una multiplicidad mayor o menor de sentidos y de efectos, sino cuánta hay y en qué consiste, y, sobre todo, si un símbolo en concreto, el *hiyab* en nuestro caso, puede convertirse en lo contrario de lo que es.

A la pluralidad de sentidos del pañuelo islámico dediqué algunos párrafos en mi artículo sobre el *hiyab*. Entre otras cosas, decía «a) que no hay un solo sentido en el uso del *hiyab* sino que son variados los significados que unas y otras mujeres asocian a este atuendo; b) que hay un empleo del *hiyab* que se aparta en cierta medida del más tradicional»<sup>65</sup>.

La idea de la *inversión del significado* (cualquier cosa puede convertirse en significativa de cualquier cosa) va más lejos de la constatación de que un símbolo puede tener varios significados.

Aplicado tal punto de vista al *hiyab*, cabría suponer que su capacidad expresiva es suficientemente polivalente como para poseer ahora un carácter y más adelante el contrario. Sus posibilidades expresivas alcanzan los 180°. Puede servir para mantener la subordinación de la mujer o para liberarla.

Aunque luego habrá ocasión de retomar esta cuestión en términos más concretos, adelantaré aquí que una cosa es que un signo posea un carácter ambivalente (lo que implica presencia simultánea de dos componentes de signo contrario), y que se pueda *estirar de él* en cierto grado –tal es el caso del *hiyab* en alguna medida y en determinadas condiciones–, y otra cosa muy diferente que, cuando desempeña algunas funciones parcialmente favorables a las mujeres<sup>66</sup>, pierda sus características lesivas para esas mismas mujeres.

Salvador Gutiérrez ha abordado con acierto la relación entre significante y significado, mostrando que no sólo no puede existir significante sin significado sino que entre ambos media una *relación de solidaridad*. Cualquier significante, en suma, no vale para cualquier significado<sup>67</sup>.

Varios autores *postestructuralistas* concedieron especial importancia a la polisemia y a los deslizamientos semánticos. Derrida habló del *juego infinito de significados*. Baudrillard fue más lejos cuando sostuvo que los significantes se independizan de los significados.

«La debilidad del enfoque postestructuralista –escribió con buen criterio Peter Burke– radica (...) en la idea de que cualquier significado atribuido a una imagen es tan válido como cualquier otro»<sup>68</sup>.

Esto *tal vez* –subrayo el *tal vez* curándome en salud pues es posible que haya símbolos que escapan a lo que es la norma general– pueda valer para ciertas imágenes poco definidas en cuanto a sus posibles significados, a las que confiere un significado simbólico, como quien dice, *el primero que llega*, y a partir de ahí queda atribuido ese

<sup>65</sup> *Izquierda e ideología, op. cit.*, pp. 160-1.

<sup>66</sup> Se ha mencionado, muchas veces con razón, la conexión entre el empleo del *hiyab* y ciertos procesos de lo que, sirviéndose de una noción de poder excesivamente elástica y poco precisa, se ha venido denominando *empoderamiento* (lo que Bystydzienski llamó, en 1992, *empowerment*), en referencia a aquellos procesos en los que unos sectores oprimidos son capaces de aumentar el nivel de control sobre sus vidas.

<sup>67</sup> Salvador Gutiérrez Ordóñez, *Introducción a la semántica funcional*, Madrid: Síntesis, 1989, p.38.

<sup>68</sup> Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Crítica, 2005, p. 225.

contenido. La paloma es realmente un animal pacífico, aunque sus excrementos resultan un tanto corrosivos, pero ¿por qué le ha tocado a ella, y no a cualquier otro, simbolizar la paz?

Hay que añadir, de todos modos, que el uso consagrado históricamente hace muy difícil, cuando no imposible, una reasignación radical de sentido.

De manera general, en los objetos simbólicos se registra una *relación analógica necesaria entre significante y significado*. No es casual ni irrelevante que así sea. Si no hubiera alguna relación necesaria entre significante y significado, el símbolo resultaría indescifrable y, por lo tanto, mudo, es decir, inútil. No valdría como tal símbolo.

De ahí que podamos hablar de un *significado intrínseco, modificable a veces parcialmente pero insuperable en términos absolutos*. Ese significado se resiste a desvanecerse en el aire. Así lo considera el análisis iconográfico, que reserva uno de sus campos, el denominado *iconológico*, para el examen del significado intrínseco.

El mencionado rifle difícilmente puede servir como emblema para un movimiento pacifista. A nadie se le ocurriría proponer la actual bandera española, con escudo incluido, como símbolo de una asociación republicana. Ningún partido liberal se serviría de la efigie de Stalin o de la de Hitler.

Los pañuelos en las cabezas de las mujeres no son un significante arbitrario o “equivocado”. Guardan correspondencia con lo que se quiere significar. Allí donde opera como norma femenina, nos indica lo que es una mujer, cómo debe comportarse y qué lugar le está reservado en la jerarquía social.



## Dos perspectivas: inversión del significado y ambivalencia

Destaco dos perspectivas diferentes en las controversias sobre la cuestión que nos ocupa.

Ambas dan por hecho que el *hiyab* puede encarnar una diversidad de significados. Pero divergen en un punto importante.

La primera no ignora necesariamente la función que ha venido teniendo el *hiyab*, pero lo trata como *un símbolo que puede cambiar radicalmente de sentido*. Las mujeres, con su iniciativa y voluntad, pueden alterar el significado que ha tenido, hacerlo servir para lo contrario de aquello para lo que ha servido, despojarlo de sus rémoras antifemeninas, *invertir su sentido*.

Bajo este ángulo, el *hiyab* no es ambivalente, no tiene una naturaleza doble; puede cambiar de carácter.

Para la segunda el signo no es neutro; no está enteramente disponible; hay analogía entre significante y significado. Sus contenidos antifemeninos no pueden ser eliminados plenamente, incluso en los casos en los que el pañuelo pueda cumplir un cometido parcialmente útil para las mujeres.

En la segunda perspectiva, no se traza una *frontera de principios* respecto al empleo del *hiyab*, no se considera *absolutamente injustificable* su uso (no hablo de los casos en los que es obligatorio –en esos casos no hay ninguna decisión que tomar– sino cuando hay un margen para decidir), pero se entiende que *sus aspectos negativos no desaparecen sino que conviven con las funciones y efectos positivos buscados*.

Si se aceptan los primeros a cambio de obtener los segundos, no debería perderse de vista que *esos aspectos negativos no se volatilizan sino que siguen existiendo y que es preciso, a partir de esa toma de conciencia, actuar para contrarrestarlos y reducirlos en la medida de lo posible*. Esto es lo característico de la ambivalencia: *no la mutación, el paso de un sentido a otro contrario, sino la presencia simultánea, la coexistencia, entre elementos opuestos*.

La *perspectiva de la inversión* del sentido se desliza hacia el irrealismo, idealiza el símbolo y disminuye la capacidad para actuar sobre él.

La *perspectiva de la ambivalencia* es superior a la otra en lucidez y realismo, y en capacidad de actuación sobre el problema.

## V

### Evaluaciones difíciles

Muy frecuentemente quienes critican a quienes critican no defienden explícitamente un punto de vista diferente al criticado. Se limitan a mostrar su desacuerdo con las opiniones críticas y a traer a colación afirmaciones que no ponen en cuestión la sustancia de las críticas acerca de lo que representa el *hiyab*. En ocasiones se salen directamente por la tangente. Por ejemplo cuando se arguye que tampoco el catolicismo en su historia ha tratado muy bien a la mujer, cosa, por lo demás, evidente. En lugar de criticar en todas las direcciones, se exculpan las lacras de unas tradiciones invocando las de otras<sup>69</sup>.

#### ***El buen pañuelo frente a los malos velos***

Otras veces, no obstante, encontramos opiniones favorables al *hiyab* en las que se manifiesta una visión más definida, sobre la que sí es posible debatir. Es lo que ocurre con los puntos de vista de Gema Martín Muñoz. Su defensa del *hiyab* resalta algún aspecto de lo que supone su uso al tiempo que deja de lado sus facetas más problemáticas. Ha escrito lo que sigue:

«...La joven que hoy en día se pone voluntariamente el *hiyab* rechaza el velo tradicional de su madre<sup>70</sup> porque éste es para ella símbolo de la ignorancia, la superstición, la reclusión, es decir, todo aquello de lo que se han desprendido gracias a los estudios, a la educación. Hay que tener en cuenta que el dejar la cara descubierta traiciona la función tradicional y patriarcal del velo: hacer a la mujer invisible en el espacio público por el que transita pero que no le es propio.

»En consecuencia, la adopción del *hiyab* no se realiza como símbolo de la transmisión tradicional de la religión sino más bien como signo de reapropiación del islam como identidad cultural. El velo reaparece con fuerza, pues, como un fenómeno característico de las grandes ciudades y de las mujeres con formación y estudios»<sup>71</sup> (Lo aborda de manera parecida en el libro, del que es coautora con Ana López Sala, sobre las mujeres musulmanas en España)<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> María Ángeles García publicó un inteligente artículo en *El País*, en el que reproducía textos de san Agustín, san Pedro, san Pablo, fray Luis de León («la joven no descubra más que los ojos para salir a la calle»), para recordar que «en todas las religiones son los hombres los que, arrogantemente, ostentan el monopolio del púlpito y, desde él, deciden cómo ha de estar la mujer en el más acá para alcanzar el más allá...». Su conclusión no era que, dado que todas las religiones caen en el sexismo antifemenino, no merece la pena criticarlas. Al contrario. «La dignidad de la mujer y su consideración como ser humano, el libre desarrollo de su personalidad y los derechos inviolables que le son inherentes, considerados por la Constitución Española y por la Declaración Universal de los Derechos Humanos como fundamento del orden político y de la paz social, están por encima de las etnias, las religiones (cualesquiera que sean), la historia y las tradiciones...» («Moras y cristianas», *El País*, 6 de marzo de 2006).

<sup>70</sup> Hay que observar de paso que en Europa hay muchas jóvenes que se ponen el *hiyab* cuyas madres llevaron siempre la cabeza descubierta.

<sup>71</sup> Gema Martín Muñoz, *El Estado árabe*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999, recogido de [www.oroeco.cc](http://www.oroeco.cc), 9 de marzo de 2007. Al margen cabe señalar que esa observación sobre la relación entre el *hiyab* y el nivel de formación no corresponde a la población magrebí en España a la que se refiere la encuesta a la que he hecho referencia anteriormente.

<sup>72</sup> Gema Martín Muñoz y Ana López Sala, *Mujeres musulmanas en España. El caso de la inmigración femenina marroquí*, Madrid: Instituto de la Mujer, 2003, p. 66.

«Todos aquellos velos que cubren el rostro de la mujer responden a modelos de vida tradicionales y muy patriarcales destinados a anular a la mujer en el espacio público, porque el espacio que se le adjudica como propio es el doméstico». La característica básica del *hiyab* «es que es solamente un pañuelo (colocado de formas muy diversas) que nunca tapa el rostro de la mujer, con lo cual es sobre todo un signo de visibilidad de la identidad musulmana que, además, traiciona la finalidad patriarcal de anular a la mujer en el espacio público, y para la mayoría de las mujeres que lo utilizan voluntariamente no significa, como los otros velos, la asunción del principio patriarcal de la sumisión a los hombres sino una seña de identidad cultural y de pertenencia a la fe musulmana»<sup>73</sup>.

Ciertamente, allí donde son obligatorios los velos más severos, el *hiyab* supone un progreso.

Pero nuestro objeto no son los países de tradición musulmana sino los europeos. En Francia, en Gran Bretaña o en Alemania vemos a jóvenes musulmanas con pañuelo, con la cara maquillada, con unas prendas que están en el límite de lo que las mentes rigoristas parecen dispuestas a tolerar. Sin duda hay evolución, negociación, acuerdos implícitos: se aceptan ciertas normas vestimentarias pero alterándolas en parte.

No obstante, los párrafos que acabo de reproducir sugieren algunas reflexiones:

1. La cuestión parece quedar reducida a la oposición entre diferentes formas de cubrirse. Según Gema Martín Muñoz, son criticables las más rigurosas pero no el *hiyab*, que concibe como una forma de liberarse de los velos. Si éstos constituyen un problema para las mujeres, el *hiyab*, no; al contrario, incluso: es una vía para prescindir de los velos que poseen un carácter opresivo.

2. No tiene debidamente en cuenta los variados propósitos de quien emplea el *hiyab*. Sólo toma en consideración una, o poco menos: es *sobre todo*, afirma, *un signo de visibilidad de la identidad musulmana*. Las declaraciones que he recogido en un apartado anterior, pese a su carácter tan limitado, ponen en cuestión este reduccionismo.

3. El *hiyab* parece desposeído de connotaciones patriarcales; son los velos más estrictos, los que cubren el rostro, los que acaparan esas connotaciones. Se diría que el objetivo antipatriarcal se da por alcanzado una vez descubierta la cara gracias al *hiyab*. El *hiyab* es útil para oponerse a la segregación extrema, a la reclusión extrema, a la marginación extrema. Su uso puede ayudar a reducir la segregación, la reclusión, la marginación. Pero el *hiyab* no es visto sólo como un avance relativo, cosa desde luego difícilmente discutible, sobre todo allí donde prevalecen velos más severos, sino como un aceptable punto de llegada, como si, una vez establecido su uso, no se plantearan mayores problemas. Aplicando ese criterio, Gema Martín Muñoz acepta el pañuelo pequeño en contra del velo grande.

4. Sin duda reviste enorme importancia que las mujeres puedan moverse en los espacios públicos, que puedan ampliar su radio de acción con todo lo que implica de desarrollo personal, de autonomía e incluso de disminución de la segregación, y es preferible que lo hagan con *hiyab* a que no puedan hacerlo.

Pero Gema Martín Muñoz no tiene presente el problema que, desde el punto de vista de la igualdad, de la libertad, de la dignidad y de la autonomía, representa que las mujeres se encuentren en una *situación especial*, en la que se les exige, lo que no ocu-

---

<sup>73</sup> Gema Martín Muñoz y Ana López Sala, *op. cit.*, pp. 65 y 66.

re con los hombres, que vayan tocadas con algún tipo de velo o con un pañuelo para poder acceder al espacio público.

Aun cuando sea útil para reducir ciertas discriminaciones y para limitar situaciones de segregación e invisibilidad, el *hiyab* no se desprende de su carácter de marca discriminadora y segregadora.

De cualquier modo, cuando se trata este punto es imprescindible establecer una distinción entre las sociedades islámicas y los países europeos.

En estos últimos, las mujeres musulmanas no tienen *cortapisas oficiales u oficiosas* como las de algunos países islámicos para acudir a los espacios públicos.

Legalmente pueden salir a la calle cuando quieran, participar en todo tipo de actividades, tener un empleo, estudiar...

Las limitaciones para moverse, cuando las hay, proceden de las familias o del entorno social. Pueden ser también no tanto el resultado de presiones directas como auto-limitaciones derivadas de creencias o normas asumidas por las propias mujeres, o pueden proceder del deseo de las propias mujeres de no crear problemas o tensiones en la familia, o de no levantar obstáculos a la hora de relacionarse con un hombre con vistas al matrimonio.

Algunas mujeres, por lo que dicen quienes conocen mejor la cuestión, se ponen el *hiyab*, no tanto por convicción sino para hacer frente a condicionamientos externos, o para evitar problemas y malestares domésticos, o para obtener un respeto que de otro modo les sería negado.

En los casos en los que hay limitaciones de la libertad impuestas por otros se crea una situación particularmente injusta y no igualitaria, así como una disociación con los valores correspondientes ampliamente apoyados por las sociedades europeas. Se corre el peligro de que se consoliden situaciones que quedan por debajo de los niveles de libertad e igualdad establecidos socialmente.

Por lo tanto, si han de llevar *hiyab* para salir a la calle, estudiar, trabajar, etc., ello no es debido a la ley o a las normas sociales mayoritarias sino a las presiones familiares o comunitarias.

Este hecho pone sobre la mesa el grave y, a la vez, delicado problema de la existencia en las sociedades europeas de unos *contrapoderes* que no aceptan suficientemente algunos de sus principios y valores fundamentales.

También en este caso se puede alegar que es mejor salir a la calle o poder trabajar fuera de casa con *hiyab* que pasarse la vida en el hogar, pero sería preferible una situación en la que ninguna mujer padeciera condicionamientos externos para andar por la calle con la cabeza tapada.

En todo caso, y esto ha de recalcar, junto a las eventuales ventajas que puedan resultar de su uso para algunas, o para muchas, mujeres, el *hiyab* no puede desprenderse de su carga negativa, sobre la que luego volveré, lo que hace problemático tratarlo *solamente* como un medio benéfico. Incluso cuando resulta parcialmente ventajoso, los beneficios que pueda proporcionar se obtienen al precio de consagrar la institución del pañuelo, con facetas antifemeninas insuperables.

La visión acrítica sobre el *hiyab* de Gema Martín Muñoz va más allá del necesario respeto y de la justa defensa de los derechos de las mujeres con pañuelo. Embellece lo que representa, contribuye a legitimarlo ideológicamente y a debilitar la posición de las

mujeres musulmanas o de origen musulmán que se oponen a las normas sobre los *atuendos femeninos*.

### **Distintos significados políticos**

Algunos de los ejemplos aportados para defender la idea de un uso emancipador del *hiyab* se refieren a la lucha por el poder político.

Uno de ellos es la *guerra anticolonial argelina*. En este conflicto (1954-1962), el colonialismo francés desplegó una actividad específica contra el velo<sup>74</sup>, a lo que el Frente de Liberación Nacional respondió llamando a las mujeres a velarse. De esa forma, el velo se convirtió en un instrumento de lucha contra la potencia colonial.

Se ha solido hacer referencia, asimismo, a la *oposición y el derrocamiento de Reza Palevi, el Sha de Persia, en Irán*. Este dictador admiraba diversos aspectos de la modernización occidental, y se opuso a que las mujeres se velaran. La resistencia contra el Sha impulsó el uso del velo como forma de movilización.

En estos dos casos, no hay una plena inversión de significados. El *hiyab* sirvió para desgastar al enemigo en una guerra de independencia y en una revolución política: fue útil para dos luchas políticas importantes relacionadas ambas con la gestación de nuevos poderes políticos.

Pero esto no quiere decir que adquiriera un significado contrario al que tenía en relación con la subordinación y la segregación de las mujeres.

En Argelia, el régimen del FLN acabó tomando un carácter netamente autoritario y su actitud hacia los derechos de las mujeres ha sido extremadamente timorata, siempre con el temor de que las medidas que pudieran favorecerlas despertara las resistencias masculinas y sirviera para reforzar al islamismo.

En Irán, la revolución islámica dio lugar en 1979 a un régimen teocrático y a una situación de las mujeres estrictamente tutelada por el poder religioso.

Se puede decir que el uso masivo de los velos, contra el colonialismo francés o contra el régimen del Sha, tuvo alguna eficacia en la lucha política, por la independencia o por crear un régimen bajo la autoridad chiita. Pero tuvo escasos resultados, cuando no representó un retroceso en algunos aspectos en el caso iraní, bajo el ángulo de la emancipación femenina.

---

<sup>74</sup> Ese precedente ha sido utilizado en los recientes debates franceses para descalificar a quienes tienen una opinión crítica del pañuelo como continuadores de aquellos empeños del colonialismo francés. «El velo y la herencia fueron instrumentalizados durante el período colonial para justificar la sujeción política, económica y cultural por potencias occidentales de sociedades de mayoría musulmana y todavía tienen eco en la opinión pública occidental. Algunos franceses crearon el discurso del velo durante la colonización de Argelia. Con él procuraban, por un lado, persuadir a la metrópoli de la inferioridad del islam para legitimar su empresa bajo la piel de cordero civilizadora, y, por otro lado, debilitar la resistencia argelina poniendo en su contra a parte de las mujeres colonizadas, al exponerles que el velo era un claro síntoma de discriminación» (Djaouida Moualhi, “Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social”, [www.webislam.com](http://www.webislam.com), 2 de septiembre de 2006). No hace falta decir que la denuncia de las malas artes del colonialismo francés no aporta nada en defensa de la función del velo ni en contra de las opiniones críticas. No hay que ignorar, además, que el colonialismo francés cantó en varios registros. Si bien es cierto que organizó una campaña contra el velo en 1958, no lo es menos que practicó en Argelia una política *indigenista-multiculturalista*. Sin renunciar a una perspectiva asimilacionista a largo plazo, aseguró durante mucho tiempo el mantenimiento de las especificidades culturales del mundo indígena, lo que, por cierto, chocaba con aspectos destacados de los principios laicos aplicados en la metrópoli.



Mujeres golpeadas y detenidas en Teherán en una manifestación en favor de la igualdad de derechos.  
(*El País*, 5 de marzo de 2007)

También se puede observar cómo en ambos casos se produjo una transformación del *sentido político* del velo, lo que indica que es posible cierta *versatilidad política*. En Argelia, de ser promovido por el FLN contra el colonialismo francés, durante la guerra, pasó a transformarse en una bandera del islamismo contra el poder del FLN. En Irán, fue primero un signo de oposición al Sha y, luego, una obligación impuesta por el nuevo régimen.

De cualquier modo, en cualesquiera de estas situaciones y sea cual fuere la *función política* del *hiyab*, su carga negativa, que resumiré en el siguiente apartado, se ha mantenido.

## VI Apreciaciones básicas

En las controversias que se sucedieron en Francia con motivo de la Ley que prohibió los signos religiosos ostentosos en las escuelas públicas se escuchó bastante un argumento que se puede resumir así: *no plantean ningún problema los signos de religiosidad cuando se expresan libremente*.

### ¿Pierden su razón de ser las objeciones cuando la decisión es libre?

He aquí un par de párrafos que defienden la idea de un *hiyab transgresor*, emancipado de sus rémoras antifemeninas cuando las propias mujeres lo eligen libremente.

«El pañuelo comenzó a ser considerado símbolo de sumisión de la mujer musulmana durante la época colonial, ya que el colonizador, que se dotaba a sí mismo de una condición superior y se atribuía la creación de un proyecto civilizador de cara a una sociedad primitiva, anticuada y arcaica, lo veía como un símbolo de resistencia».

El pañuelo «es, en ocasiones, un desafío de cara a una sociedad que quiere ver en la mujer que lo lleva sumisión, regresión, etc. Un cliché que, actualmente, no responde a la realidad, dado que en la mayoría de los casos la decisión es de la propia mujer, que, paralelamente, elige llevar una vida activa, se preocupa por su autonomía, etc.»<sup>75</sup>.

Ésta es una idea bastante extendida: el pañuelo como desafío de mujeres libres.

Pero, veamos: ponerse el pañuelo porque hay opiniones adversas en la sociedad ¿es un modelo de comportamiento racional y autónomo?

Pienso, más bien, que supone la aceptación de hecho de una heterodeterminación que dista de ser ejemplar; la decisión está demasiado condicionada por el comportamiento de otros; no es un ideal encomiable que cada cual se guíe, al decidir su conducta, por las opiniones que hay acerca de tal o cual gesto.

Además, cuando hablamos de libertad en referencia a unas normas vivas en un medio comunitario toda precaución es poca. Hay grados de libertad y hay grados de control social y de presión que limitan la libertad. ¿En todos los casos? No necesariamente<sup>76</sup>.

Pero hay un punto en el que he de detenerme algo más. Es particularmente inconsistente el criterio según el cual, en pocas palabras, *lo que es libre es valioso*. ¿Es éste un procedimiento adecuado para calibrar la bondad de las acciones humanas?

Defendemos la libertad para cubrirse la cabeza. Pero no podemos pedir a la libertad lo que la libertad no puede darnos: en esta ocasión una evaluación sobre lo que representa el *hiyab* y las repercusiones de su uso.

El hecho de que llevar un pañuelo en la cabeza sea el resultado de una decisión libre no nos informa sobre el contenido y los efectos del empleo del pañuelo.

En este caso, como en cualquier otro, la libertad permite que un acto se realice, que la voluntad cobre vida, pero no otorga al *hiyab* un contenido específico. Y viceversa:

<sup>75</sup> Halima Zouhar, “El pañuelo: ¿elección o sumisión?”, [www.mundoarabe.org](http://www.mundoarabe.org), 16 de abril de 2007.

<sup>76</sup> Geneviève Fraisse ha estudiado específicamente el empleo del pañuelo en relación con el consentimiento. El acto de consentir, sostiene, está *lleno de opacidades*. *Du consentement*, París: Seuil, 2007.

no todo acto que resulta de la coerción es necesariamente pernicioso. A esto se refieren las prohibiciones justas consagradas por las leyes.

Una acción libre no es necesariamente una buena acción: no aporta forzosamente algo provechoso a la persona que la lleva a cabo ni a la sociedad de la que forma parte, ni al mundo en el que vive.

Ni siquiera se puede postular que un acto libre, al realizarse, genera inevitablemente un estado de mayor libertad. Guarda relación con el viejo tema de la *servidumbre voluntaria*, la *servidumbre deseada* por los que la padecen, de la que habló La Boétie<sup>77</sup>. Cualquier persona puede elegir libremente variadas formas de sometimiento, de opresión, de dependencia. Libremente es posible prescindir de una parte de la propia libertad.

Libremente se puede renunciar a una parte de la propia autonomía, en el sentido en que la definió Kymlicka: «La autonomía debe entenderse como la capacidad de los seres humanos para razonar de forma autónoma, reflexionar sobre ellos mismos y autodeterminarse»<sup>78</sup>. Autonomía, antónimo de heteronomía, supone la posibilidad y la capacidad de determinar la propia conducta frente a las autoridades exteriores. La autonomía implica *una conjunción de posibilidades legales, ambiente social propicio y capacidades personales*. Se puede disponer de la libertad para incrementar la autonomía pero también para reducirla<sup>79</sup>.

Una vez más hay que distinguir las sociedades islámicas, con obligación de ir veladas o una fuerte presión social para llevar velos o pañuelo, de las sociedades europeas.

Ciñéndonos a Europa, se puede decir que para muchas mujeres musulmanas ir a la calle con la cabeza cubierta presenta ventajas desde el punto de vista del aumento de su autonomía; aumenta sus posibilidades y sus capacidades: salir de casa, acudir a un instituto, a una facultad, adquirir una formación profesional, contar con un empleo y con una remuneración...

En estos y otros puntos (mantener una buena relación con los familiares y con el medio comunitario, etc.) se puede decir que el *hiyab* es ventajoso.

Pero estamos ante una de esas realidades de la vida humana en la que se unen valores y contravalores, configurando una realidad ambivalente.

La mujer que admite la norma del *hiyab*, y lo que ello supone de inserción en un marco colectivista, mantiene su *encuadramiento* en un corsé colectivo, en el que se consolida la *diferencia de género* como distribuidora de papeles distintos y jerarquiza-

---

<sup>77</sup> Etienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire* (1548), edición concebida y realizada por Miguel Abensour, París: Payot, 1976. Sobre este tema y el, conexo, del mimetismo colectivo es muy sugerente el libro de Marie-Claude Sicard, *Danse avec les renards: Comment nos petites singeries soutiennent le pouvoir marchand*, París: Palio, 2007.

<sup>78</sup> Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona: Paidós, 2003, p. 264.

<sup>79</sup> Ignasi Álvarez ha recordado que, en los debates sobre el pañuelo en Francia, algunos argumentos «se centran en la autonomía personal que es identificada con la libertad de escoger: “Sí al velo elegido, no al velo impuesto”. Si no es impuesto como una obligación, se afirma, su prohibición, en cualquier contexto, supone un grave atentado a la identidad de esas mujeres que lo llevan: “Prohibir u obligar a llevar el velo forma parte de los patrones jerárquicos masculinos y patriarcales donde la mujer ocupa una posición de inferioridad en cuanto a su derecho a decidir”. La libertad de elección es la que marca el carácter liberador u opresor de esa prenda. Esa visión de la autonomía personal no presta atención al hecho de que opciones individuales no impuestas pueden no generar autonomía y libertad sino heteronomía y sumisión» (Ignasi Álvarez Dorronsoro, “La *laïcité* epublicana”, *Página Abierta*, 146, marzo de 2004).



dos, en el que se encuentra más o menos determinada heterónomamente y se ve sometida a reglas que ella no ha escogido.

En rigor, si atendemos a los intereses particulares de cada mujer, llevar el pañuelo puede servir a la vez para ensanchar su autonomía y para fijar unos límites a sus posibilidades de darse unos principios prácticos para guiar su vida.

Además, incluso en los casos más ventajosos para cada mujer, las dimensiones más problemáticas del *hiyab*, a las que enseguida me referiré, no desaparecen.

Pero, en todo caso, la evaluación de lo que representa el *hiyab* para las mujeres y para la sociedad *no puede reducirse al cálculo de ventajas e inconvenientes que su uso comporta para cada mujer particular*.

El reduccionismo al que me refiero (*libre = bueno*) es cómodo pero no vale para mucho. De hecho a nadie se le ocurriría aplicarlo consecuentemente. Cualquiera que pretenda evaluar un acto sabe que tendrá que tomar en consideración algunos aspectos más.

Si nuestra opinión sobre las acciones humanas pudiera formarse solamente comprobando el grado de libertad del sujeto carecerían de sentido los grandes debates éticos, y muchas discusiones jurídicas supondrían una pérdida de tiempo.

El problema reside en que la evaluación de la bondad de nuestros actos demanda muy frecuentemente procesos de deliberación complejos y multilaterales, en los que es imposible avanzar si nos aferramos a un solo criterio.

La defensa de la bondad del *hiyab* cuando es usado libremente se caracteriza por abandonar el juicio sobre el significado y sus efectos en beneficio de una consideración poco menos que exclusiva de la libertad como vara de medir. *Si es libre, es bueno*.

Un desarrollo de este enfoque es aquel que insiste en que el significado *pertenece a cada mujer*.

«El pañuelo –afirma Marielle Debos– tiene hoy significados múltiples y no me pronunciaré sobre el sentido que las mujeres pueden atribuirle. Este sentido les pertenece. Lo que importa es la palabra de las mujeres que lo han escogido. Cuando las mujeres tienen algo que decir sobre la religión, ésta deja de ser un instrumento de legitimación del orden patriarcal»<sup>80</sup>.

No es fácil disentir de la idea de que el *sentido*, si se emplea como sinónimo de *intención*, pertenece a cada persona; pero no nos ayuda mucho esa extrema reducción del significado de los actos humanos, cuyas facetas objetivas, si se abordan así, simplemente no existen.

*Nadie puede pronunciarse en nombre de las mujeres*. Frases como ésta estuvieron muy presentes en las controversias francesas. No se discute el contenido. Se critica a quienes ven en el pañuelo un instrumento de opresión «incluso cuando ha sido escogido», «negando la capacidad de las mujeres de reapropiarse de lo que otros han inventado», lo que nos remite a la concepción de los símbolos antes examinada como disponibles para expresar significados opuestos.

Se esfuma el problema del contenido. Todo depende de que sean las propias mujeres las que decidan. El pañuelo ofrece una versatilidad de un 100%. No hay relación necesaria entre significante y significado. Las palabras claves son: *reapropiación* e *inversión* del sentido anterior. Se trata de *dar la vuelta* a un signo estigmatizado; *dar*

---

<sup>80</sup> Marielle Debos, miembro de la asociación Les Sciences Potiches se Rebellent, “Feminisme et islam”, [www.islam&laicite.org](http://www.islam&laicite.org).

*valor a lo desvalorizado*. El pañuelo se transforma en un instrumento de acción contra *la norma de emancipación femenina occidental*.

Para la conocida feminista Christine Delphy, por su parte, el pañuelo parece despojado de sus lastres antifemeninos *cuando es una expresión de rebeldía*. «Es una reacción francesa –de jóvenes francesas– frente a una situación igualmente francesa: la exclusión, el rechazo material y social de una parte de los jóvenes franceses por la sociedad francesa». (...) «Relacionar el pañuelo islámico francés con el pañuelo islámico en los países musulmanes es, una vez más, ver a esas jóvenes como extranjeras»<sup>81</sup>.

De nuevo, queda suprimida la necesidad de un juicio sobre los efectos de los actos, sobre sus repercusiones sociales, culturales, en política internacional, en el plano de la integración, de la laicidad, etc. Basta con que un acto exprese alguna rebeldía (¿de izquierda?, ¿de derecha?, ¿machista?, ¿feminista?, ¿integrista? ¿laica?...), para que sea un acto valioso.

### **Problemas inherentes al uso del *hiyab***

Vayamos ya con una consideración de conjunto.

Decía antes que el *hiyab* no es solamente una simple prenda sin un significado especial, como pueden ser unos zapatos.

Afecta al menos a lo siguiente:

- 1) El *hiyab* forma parte de una estructura social y de un conglomerado de ideas, actitudes, prácticas, hábitos, signos, en los que un *diferencialismo sexista* otorga papeles secundarios y subordinados a las mujeres. Las mujeres son complementarias de los hombres; no iguales. Viven en un universo androcéntrico. El *hiyab* y más aún los velos más extremos definen una distribución de las posiciones sociales favorable para el hombre y perjudicial para la mujer, cierto grado de segregación y un acceso condicionado de las mujeres al espacio público.
- 2) El uso del *hiyab*, aunque sea voluntario, refuerza, ciertamente en la limitada medida en que el hecho de llevarlo puede hacerlo, esa distribución de papeles desventajosa para las mujeres. Éstas, al exhibir esa marca, se convierten en insignias vivientes de unas relaciones sociales desfavorables para ellas.
- 3) Denota una subordinación de la mujer a las necesidades del hombre. El *hiyab* existe en función del hombre: de la defensa de su honor (y del de cada familia), del que es depositaria la mujer, y de la contención de sus instintos, que pueden ser excitados ante una mujer sin *hiyab* o sin velos (lo que no dice mucho de ese hombre incapaz de encauzar razonablemente sus deseos). Bajo este último ángulo, el pañuelo castiga al cuerpo femenino en tanto que responsable de las pasiones que puede encender. Las mujeres son culpables de los pecados de los hombres. En este aspecto, se podrían volver del revés las acusaciones formuladas contra las mujeres que no llevan pañuelo ni velos como *objetos sexuales*. En realidad es la consideración de las mujeres como objetos sexuales la que lleva a preconizar una ocultación relativamente importante de su cuerpo<sup>82</sup>. En el mismo

---

<sup>81</sup> Christine Delphy, “L’affaire du foulard: non a l’exclusion”, 1 de noviembre de 2003, [www.sisyph.org](http://www.sisyph.org).

<sup>82</sup> «Destacando el valor del velo como instrumento del pudor, el cuerpo de la mujer se ve reducido a un objeto sexual» (Chahla Chafiq-Beski, Fatima Lalem-Hachilif, “Le débat sur le foulard révèle l’urgence d’une politique forte pour refonder l’ideal laïc. Voile, la crise des valeurs”, *Rebonds*, Décembre de 2003).

sentido, la segregación responde al propósito de los hombres de preservar la pureza de su mujer o de su futura mujer.

- 4) Cualquier norma que obligara a vestir de una forma determinada sería contraria a la libertad y a la autonomía de las personas. Una norma que dicta a las mujeres cómo han de ir vestidas es contraria a la libertad y a la autonomía de las mujeres. Por ello se puede decir que las *marcas simbólicas de género*, concebidas para las mujeres y sólo para las mujeres, más aún cuando son obligatorias, tienen un carácter inevitablemente discriminador y antiguitario. Diferencian a las mujeres y les señalan su lugar en la sociedad. No es igualitaria una sociedad en la que rigen normas que sólo a las mujeres obligan. Bajo una perspectiva igualitaria, no es justificable cualquier norma que implique unos deberes de los que los hombres quedan liberados. No es justo que a las mujeres se les exija un decoro del que los hombres quedan dispensados.
- 5) Como ha dicho Hanifa Chérifi, el pañuelo sirve para «recordar a las mujeres, desde la edad de la pubertad, la prohibición de la mezcla [*mixité*], en nombre del respeto de la moral islámica, en todos los espacios públicos, incluida la escuela»<sup>83</sup>.
- 6) Es poco convincente el argumento que sostiene que la mujer tapada revaloriza sus cualidades de todo tipo. Además de ser antiigualitario, como ya ha quedado dicho, si la virtud de la ocultación del cuerpo fuera tan grande, debería aplicarse por igual a mujeres y hombres. Pero, por otro lado, ese argumento tiene poca fuerza cuando se aplica a una ocultación menor. El *hiyab* solo tapa el pelo, y algunos pañuelos, ni siquiera lo cubren enteramente. Puede ser incluso, según como se lleve y combinado con ciertas dosis de maquillaje, una forma de realzar los atributos físicos, de llamar la atención sobre la belleza de una mujer.
- 7) La norma se opone al derecho a controlar el propio cuerpo. La norma, por muy voluntariamente que sea seguida, indica imperativamente cómo debe presentarse el cuerpo femenino en público. La ocultación uniformiza; difumina la individualidad de cada mujer. Es una conquista que las mujeres puedan expresarse, cada una con su personalidad, a través de su imagen física particularizada, que puedan servirse del lenguaje de su imagen y de su cuerpo, no ya para informarnos sobre su adhesión a una identidad colectiva sino para mostrarnos su personalidad, en la medida en que la apariencia física permite tal cosa.
- 8) Las corrientes islamistas han hecho de la extensión del empleo del *hiyab* una *cuestión estratégica*. Están *echando un pulso* al laicismo y a la causa de la liberación de la mujer. Reforzar el campo islamista en Europa y en menor medida en el mundo no es algo irrelevante. Se queda corto hablar del *hiyab*, como tantas veces se hace, sin tener en cuenta este ángulo; deja de lado uno de sus aspectos principales.
- 9) Por otro lado, la afirmación visible de las identidades culturales-religiosas en los países europeos, cosa a la que sin duda tienen derecho todas las personas, presenta algunos problemas de los que hablaré más adelante. Hay alguna relación entre el *hiyab* y los esfuerzos dedicados a lograr una sociedad integrada, lo contrario de la compartimentación, de la falta de cohesión social, de la primacía de los agrupamientos étnicos o religiosos. Ciertas afirmaciones visibles de *identi-*

---

<sup>83</sup> *Libération*, 1 de abril de 2002.

*dades colectivas fuertes* en el espacio público contribuyen a cuartear la sociedad, a debilitar la cohesión y la interacción social.

### Un trasfondo irreductible

Ponerse el *hiyab* puede ser un acto libre. No lo dudo. Es capaz, además, de proporcionar algunos resultados apreciables a muchas mujeres.

En cierto número de casos, algunas mujeres musulmanas pueden reflexionar sobre la conveniencia de hacer uso del *hiyab* y se pueden encontrar ante decisiones difíciles, acuciadas por colisiones entre bienes de diferente naturaleza.

Frente al valor que tiene liberarse de las servidumbres tradicionales antifemeninas se sitúan otros objetivos beneficiosos como gozar de más autoridad en la familia y, con ello, merecer confianza y disponer de más libertad para moverse fuera del hogar, no crear tensiones familiares, obtener una respetabilidad en la comunidad...

El cálculo de ventajas y desventajas de cada opción es algo muy personal. Es cada mujer la que debe decidir qué está en juego y a qué desea conceder más importancia. Y lo que nos toca es respetarlo.

Pero, incluso cuando resulta más ventajoso, el *hiyab* no puede desprenderse de su carácter discriminador y subordinador.

El *hiyab* tiene muchas implicaciones de todo orden. Si se emplea bajo presiones se le añade un problema más, pero, aunque esas presiones no existan, no por ello desaparecen los demás problemas que rodean a su uso.

Por muy libre que sea la decisión de llevarlo, o por muchas ventajas que su empleo reporte, las facetas más problemáticas del *hiyab* no se disuelven.

Opino que, sean cuales sean la intención de quien se lo pone y los eventuales resultados benéficos que de tal uso resulten para cada mujer en particular, servirse del *hiyab* podrá ser, en la mejor de las hipótesis, un acto ambivalente pero no podrá dejar atrás los mencionados rasgos negativos.

Convivirán en su uso esas dimensiones benéficas para algunas mujeres con su naturaleza antiigualitaria.

Hay un aspecto que me parece fundamental y al que me referí en el artículo “El *hiyab*”. Si no se toma en consideración es muy difícil tratar adecuadamente la cuestión del *hiyab*. Es imposible explicar el pañuelo y los distintos velos sin situarlos en este cuadro general.

Reproduzco a continuación el trozo de aquel artículo en el que abordaba esta cuestión<sup>84</sup>.

#### De la diferencia a la desigualdad

El pañuelo escinde, segrega, asigna un papel menor, *inferioriza*. El *hiyab* no es una prenda *unisex*; es un atuendo específicamente destinado a las mujeres; es una *marca*.

Leo un artículo de un musulmán español, Khalid Monedero, en el que, al defender el pañuelo islámico, pone de manifiesto de hecho su carácter discriminatorio. «La mujer occidental gasta su energía en embellecerse para los demás, en hacer valer su físico antes que su inteli-

<sup>84</sup> Izquierda e ideología, *op. cit.*, pp. 162-164.

gencia. Por el contrario, *la mujer musulmana vive hacia dentro*. Su belleza o su fealdad la reserva para los suyos, mientras que muestra únicamente su inteligencia, su nobleza y sus virtudes, si las posee, al exterior. Eso es lo que importa de un ser humano, sea hombre y mujer»<sup>85</sup>.

El razonamiento de Khalid Monedero denota un enfoque discriminador: si bueno es *vivir hacia dentro*, lo que al parecer es favorecido por el velo o el pañuelo islámico, ¿por qué tal medida no se extiende a los hombres? ¿Por qué los hombres musulmanes, al igual que las mujeres occidentales, *gastan su energía en embellecerse para los demás, en hacer valer su físico antes que su inteligencia*? Si lo bueno es ocultar, ¿por qué los hombres no reservan también su belleza para los suyos y se ven privados de los benéficos efectos de tan virtuosa práctica? ¿Por qué la norma de tapar la cabeza no alcanza a los hombres?

Forzoso es tener en cuenta que la contradicción que intento poner de relieve (guardar para las mujeres algo que se considera bueno y no hacerlo extensivo a los varones) sólo se puede apreciar bajo una perspectiva igualitaria, para la cual, si bien mujeres y hombres son diferentes, esas diferencias no son de tal naturaleza que puedan justificar un trato desigual.

Si, en cambio, entendiéramos que hombres y mujeres no sólo son diferentes, cosa que a nadie se le escapa, sino que esa diferencia les configura como *sujetos morales y jurídicos desiguales*, la contradicción se desmorona: lo que es bueno para la mujer no tiene por qué serlo para el hombre, y a la inversa.

Para quienes piensan de esta forma, llevar la cabeza cubierta es una buena cosa *para la mujer*, puesto que, por su naturaleza, el centro de gravedad de su vida ha de permanecer en el mundo privado, pero eso no quiere decir que sea conveniente para el hombre, cuya naturaleza le hace merecer un puesto preeminente en el espacio público. Así pues, el problema del pañuelo se inserta en el cuadro más amplio, y más grave, de una distinción entre la naturaleza masculina y la femenina, que lleva consigo la discriminación y el relegamiento de las mujeres, a las que se atribuye un papel menor. Se inserta en una segregación sexista que ubica a hombres y mujeres en espacios separados, empuja a la mujer a *vivir hacia dentro* mientras al hombre le es dado no sólo *vivir hacia fuera*, sino también *dominar el espacio público*.

## **Postfeminismo y universalidad de la igualdad de derechos**

Termino este apartado evocando algunos puntos de vista de Shahrzad Mojab que me parecen sugerentes respecto a las cuestiones que estoy tratando.

Adversaria irreductible de lo que acertadamente denomina el *sistema de apartheid de género*, es una de las feministas que, pensando especialmente en Irán, han defendido con mayor vigor la necesidad de un marco laico para que pueda abrirse paso la liberación de las mujeres, «un proceso que requiere tanto la separación entre la ley y la religión, como entre el Estado y la religión. (...) En el caso de Irán, una separación de este tipo no conllevaría una reforma sino el desmantelamiento del Estado islámico...».

Ha mostrado, asimismo, serias reservas hacia ciertas facetas del feminismo islámico iraní.

«El hecho de que la legitimidad de la teocracia iraní haya sido cuestionada y que la resistencia de las mujeres contra el *apartheid* de género continúe constituye una seria crisis para el Estado islámico. Las feministas occidentales e iraníes que han dedicado muchos esfuerzos a construir

---

<sup>85</sup> «El hiyab o velo de la mujer en el islam», <http://es.geocities.com/musulmanesnuevos/hiyab3.html>, 29 de diciembre de 2003.

las “identidades de las mujeres musulmanas” y los “feminismos islámicos” no han sabido responder a los desarrollos de los conflictos de género en Irán. Mientras la teocracia en Irán se está desintegrando, continúan esencializando a las mujeres de los países islámicos como seres religiosos».

Se ha manifestado muy crítica hacia las corrientes que ella llama *posfeministas*, que en los países occidentales están más marcadas por un relativismo cultural extremo. Les reprocha que nieguen «la universalidad de derechos tales como la igualdad salarial, la igualdad de oportunidades, el cuidado de los niños y el control de la natalidad. (...) En esta teorización, las mujeres del mundo son fragmentadas en religiones, etnias, tribus, culturas, naciones y tradiciones...». Denuncia así el trasfondo paternalista (o maternalista) de un feminismo que considera admisible para las mujeres de los países de tradición musulmana lo que es tenido por inaceptable en Occidente<sup>86</sup>.



Shahrzad Mojab

---

<sup>86</sup> Shahrzad Mojab, “Teorizando la perspectiva política del ‘feminismo islámico’”, Lola Press, octubre de 2005.

## VII

### Las corrientes islamistas y el *hiyab*

«La diversidad intelectual, política, social y religiosa del mundo musulmán actual muestra que, lejos de ser acorde con un pretendido islam auténtico, cada una de las fuerzas que lo utilizan da una versión de él conforme a su génesis, sus intereses y sus ambiciones. (...) La confusión entre lo político y lo religioso desemboca inevitablemente en una vía sin salida: la contaminación de los ideales religiosos por las prácticas políticas los rebaja al nivel de las maniobras partidistas y del oportunismo, y, a la inversa, la contaminación de lo político por lo religioso genera una incapacidad total para aprehender un mundo regulado por formas de actuación estrictamente seculares».

Fouad Zakariya

Cuando hablo de *islamismo* no me estoy refiriendo al islam en su totalidad sino a los diversos sectores que, dentro de él, abogan por una aplicación del Corán tomado al pie de la letra.

Islamistas o fundamentalistas, en un sentido general, son las corrientes que pretenden derivar de los textos fundadores, de una forma directa, las normas de la vida en sociedad. La regulación de la vida política y social, según las tendencias islamistas, ha de hacerse de acuerdo con las normas religiosas islámicas. La ley islámica, o *sharía*, debe tener un alcance político y social.

El islamismo comparte con el integrismo católico su oposición a la aconfesionalidad del Estado.

Aunque es cierto que el islam defiende un cuerpo de ideas con dimensiones culturales, sociales, religiosas y políticas, no lo es menos que, dentro del amplio mundo islámico, encontramos una variedad de tendencias que abordan de maneras diferentes la relación la vida civil y política. Hay sectores, en particular, que se adaptan sin mayores dificultades a la separación europea mayor o menor entre Iglesias y Estado.

El mundo islámico ni constituye un todo compacto y homogéneo, ni tiene una historia marcada solamente por la continuidad. La lectura de Mohammed Arkoun ayuda a situar históricamente esa realidad multifacética. Este autor argelino, creador de la *islamología aplicada*, desconfía de las oposiciones simplificadoras entre el islam y Europa y ha llamado la atención sobre la ruptura operada en el siglo XIII, cuando fue postergado lo mejor de la historia del islam, especialmente del brillante siglo X<sup>87</sup>. El siglo XIII, a su juicio, supone una interrupción en el desarrollo del islam. Esta constatación cuadra mal con el empeño en defender al islam invocando torpemente el fulgor del siglo X musulmán, como si ese período estuviera adecuadamente integrado en el mundo islámico actual.

Entre las corrientes islamistas hay diferencias importantes. Las hay más comedidas y más extremistas, más democráticas y más autoritarias, pacíficas y violentas, más y menos rígidas a propósito de la condición de las mujeres.

---

<sup>87</sup> Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au Xème siècle* (París: Vrin, 1982); del mismo autor: *Pour une critique de la raison islamique* (París: Maisonneuve et Larose, 1984).

Como ha puesto de relieve Olfa Lamoulou, las diferencias entre islamistas respecto al lugar de las mujeres son acusadas. Para ilustrarlo trae a colación dos declaraciones, una del dirigente del Frente Islámico de Salvación argelino, Ali Blhadj, y otra de Rached Ghannouchi, dirigente del islamista Partido del Renacimiento tunecino.

El primero se expresó así:

La mujer «se ha ido de su domicilio y ha abandonado la educación de sus hijos, entra en competencia con el hombre en el trabajo y en todos los ámbitos, no acepta ser mantenida por él y se ha liberado de todas sus características femeninas. Los hogares parecen desiertos o viejas ruinas, los niños se han convertido en huérfanos, el pudor y la castidad han desaparecido. La sociedad se desmembra y todo se desboca».

Las palabras del islamista tunecino Rached Ghannouchi son un expresivo contrapunto del significativo lamento del dirigente argelino:

«¿Cómo quieren que una sociedad progrese, se ponga en pie y afronte a sus enemigos si la mitad de ella, las mujeres, esta casi enteramente confinada en los asuntos vestimentarios, los muebles, la alimentación y los niños?».

«La matriz fundadora del discurso islamista sobre las mujeres –resume la propia Olfa Lamoulou– no cambia: instauración o respeto por la poligamia, derecho del hombre a la tutela sobre la mujer, derecho exclusivo para los hombres musulmanes de casarse con una no-musulmana (aunque entre creyentes de las *religiones del libro*), derecho del hombre a recibir una parte doble en las herencias, obligación de las mujeres de cubrirse, etc.»<sup>88</sup>.

Los sectores musulmanes reformadores, por su parte, que entienden que unos escritos con más de trece siglos de antigüedad necesitan ser interpretados con cierta libertad a la luz de los cambios operados en el mundo, parecen ser hoy mucho menos influyentes que los islamistas.

Hay incluso quienes defienden expresamente la necesidad de la laicidad para las sociedades islámicas. Es el caso del filósofo egipcio Fuad Zakariya<sup>89</sup>.

En los países en los que es mayoritaria la población musulmana, la aspiración de los movimientos islamistas es lograr que los principios del islam guíen la vida social; que las normas religiosas se conviertan el Derecho, en ley. Esto es la *sharía*<sup>90</sup>. En los casos más extremos, esto lleva a la teocracia, o poder de los clérigos, como ocurre en el actual régimen iraní.

Pero, aquí estamos hablando del islam en Europa, es decir, de un islam en sociedades en las que es minoritario y cuyos seguidores, por consiguiente, digan lo que digan

---

<sup>88</sup> Olfa Lamoulou, “Les femmes dans le discours islamiste”, *Confluences Méditerranée*, n° 27, Automne 1998 ([www.mediterraneas.org](http://www.mediterraneas.org)).

<sup>89</sup> Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix*, París/El Cairo: La Decouverte/Al-Fikr, 1991. En su estudio se opone a las pretensiones de que las concepciones islámicas gobiernen la vida civil y defiende la laicidad como un ideal universal; considera que debería aplicarse en el mundo musulmán, para el que resultaría muy beneficiosa. A su juicio, el pensamiento religioso no puede ayudar a resolver los grandes problemas de las sociedades islámicas, entre ellos el del subdesarrollo.

<sup>90</sup> Dentro de la tradición sunní o sunnita, a la que pertenecen la mayoría de los musulmanes del mundo, las fuentes de la *sharía* son cuatro: el Corán, los *hadices*, el *ijma* o interpretación consensuada por los jurisconsultos o *ulemas*, y el *qiyas*, o razonamiento analógico, que interviene allí donde los textos primeros guardan silencio o son insuficientemente precisos.



los textos, ha de adaptarse a una realidad plural en la que no pueden aspirar a que sus creencias particulares sean aceptadas por el conjunto de la sociedad.

Hasta en Francia, donde es más numerosa la minoría musulmana o de origen musulmán (unos cinco millones), los islamistas no pueden pensar en hacer realidad la *sharía*.

Como ha escrito con acierto el científico pakistaní Pervez Hoodbhoy, «las minorías musulmanas y los inmigrantes a los países no musulmanes han de aceptar las diversas normas de conducta y rechazar la actual tendencia a formar guetos, al tiempo que deben apoyar una mayor integración en la sociedad. (...) El secularismo, los derechos humanos universales y la libertad religiosa no son negociables. La dominación por motivos de clase, raza, origen nacional, sexo u orientación sexual es igualmente inaceptable en todos los casos»<sup>91</sup>.

¿En qué aspectos representan un problema las tendencias islamistas más inflexibles en los países europeos?

Por de pronto, actúan como *un factor antiintegrador*. Su actividad ideológica tiende a reforzar los lazos comunitarios no sólo de las comunidades musulmanas en cada país sino de la *umma* o comunidad islámica universal. Forma parte de ello la identificación y la solidaridad con otras fuerzas islamistas que habitan en el ancho mundo. Esto se hace a costa de la cohesión social nacional. Proyectan en el sector de la sociedad sobre el que ejercen su influencia unas ideas frecuentemente antidemocráticas, antieuropeas, antioccidentales, lo que mina la cohesión y propicia los conflictos interétnicos (azuzados, por lo demás, por los sectores xenófobos autóctonos).

Ante la posible colisión entre los principios, valores y normas islámicas y los del país de acogida llegan a dar la prioridad en algunos casos a las primeras, lo que entorpece la aplicación del principio de unidad de la Ley para todos los ciudadanos.

Transmiten una visión de las mujeres como seres inferiores, que deben permanecer subordinadas a los hombres. Operan como una fuerza contraria a la igualdad y favorecedora de la segregación. Y de hecho se empeñan en mil pequeñas batallas para obstaculizar la emancipación de las mujeres musulmanas en Europa: desde impedir que las niñas vayan a los viajes escolares hasta lograr horarios diferenciados para chicos y para chicas en las piscinas o reivindicar clases de gimnasia separadas.

Las corrientes islamistas, en los distintos países en los que hay población musulmana, lo que incluye a Europa, han hecho de la defensa del pañuelo y de los velos femeninos –y de la extensión de su uso– una cuestión primordial. Es a la vez un signo de su poder sobre las mujeres, una manifestación del aumento de su influencia, un distintivo útil para delimitar su *territorio social*.

Seguro que hay muchas mujeres magrebíes que salen a la calle con el pañuelo totalmente ajenas al alcance político de su acto. Sería injusto atribuir al uso del *hiyab* una intención que ellas no le dan. Pero eso no quita para que el islamismo gane posiciones a medida que avanza la presencia pública del pañuelo, como está ocurriendo en España y en los demás países europeos. Los pañuelos islámicos refuerzan un campo identitario en el que el islamismo es determinante.

---

<sup>91</sup> Pervez Hoodbhoy, “Entre el imperialismo y el islamismo”, *Himal Southasian*, octubre-noviembre de 2005.

---

Es preciso tener en cuenta el contexto en el cual se registra el incremento del uso del *hiyab* en Europa:

a) En el mundo musulmán está siendo relanzado el pañuelo a partir de la revolución iraní de 1979<sup>92</sup>;

b) Ha irrumpido con fuerza en Europa en las dos últimas décadas;

c) En Marruecos, de donde procede la inmensa mayor parte de la inmigración musulmana en España, hay una creciente implantación islamista, sobre todo con el importante movimiento social Justicia y Caridad y con el partido Justicia y Desarrollo. También es muy influyente el islamismo en Argelia y en Pakistán, países de los que viene una parte menor de la inmigración musulmana.

c) En los países europeos se ha extendido un *hiyab* de mujeres jóvenes que adquiere en ocasiones una acentuada dimensión identitaria.

---

---

<sup>92</sup> La actual utilización del pañuelo y de los velos es estudiada por Fawzia Zouari en el libro *Le voile islamique. Histoire et actualité*, Lausana: Favre, 2002.

## VIII

### *Hiyab e integración*

Las corrientes islamistas en Europa, he escrito en las páginas anteriores, ejercen una influencia antiintegradora.

En ese empeño se encuentran con algunos sectores de la población autóctona que vienen oponiéndose a la idea de integración.

Hay toda una literatura autóctona que se declara contraria a la integración. En ella se identifica integración con *asimilación forzosa* y se rechaza en nombre del derecho de los inmigrantes a conservar sus identidades.

#### **Dimensiones de la acción integradora**

Sin entrar en una lucha de palabras, hay que hacer notar que esa concepción olvida que:

a) Integración es la incorporación de las gentes llegadas de otras latitudes a la sociedad. Lo opuesto a esta acepción es la marginación y la exclusión;

b) La integración es posible por diferentes vías. Teóricamente se puede avanzar en materia de integración tanto manteniendo en buena medida los rasgos identitarios de las minorías étnicas como disolviéndolos en otra identidad. Ambas cosas son compatibles con alguna forma de integración. Son posibles diferentes caminos y procedimientos;

c) Integrarse hoy en las sociedades europeas no supone diluirse en un cuadro uniforme sino en sociedades marcadamente plurales, multiculturales;

d) Son posibles –y deseables– las políticas de integración que no sólo reconozcan las diferencias étnicas sino que, además, conciben de forma activa y abierta la relación intercultural, como obra creativa en la que participan las diferentes identidades colectivas;

e) Integrar no es sólo hacer un sitio digno a quienes han venido de fuera. Es impulsar una realidad social cuyas diversas partes (nacionales, étnicas, religiosas, culturales, lingüísticas, etc.) formen un conjunto suficientemente cohesionado (dar paso a *un todo integrado*)<sup>93</sup>;

f) La identidad común y la *comunidad común* (en la que se engloban las comunidades particulares) no pueden partir de una página en blanco o de un *borrón y cuenta nueva*. Es justo que tengan un mayor peso los elementos identitarios más arraigados en las mayorías sociales, sin que ello haya de suponer ahogar los minoritarios.

La tarea integradora abarca al menos todos estos aspectos.

El islam tiene una acentuada proyección pública, que se plasma especialmente en las sociedades en las que cuenta con mayor arraigo. Quienes proceden de esas sociedades reciben un choque al instalarse en cualquier sociedad europea, y, con frecuencia, se inclinan hacia un repliegue defensivo en el interior de las comunidades musulmanas, en las se registra una unidad de costumbres, de creencias y de lengua, y que, por todo ello, operan como refugios protectores.

Con frecuencia, frente a este hecho, la sociedad receptora y el Estado actúan poco o insuficientemente.

<sup>93</sup> Lo ha expresado magistralmente la experta francesa en cuestiones de integración, Dominique Schnapper: «Se trata de crear, más allá de las diferencias sociales y de las fidelidades particulares, una forma de comunidad de ciudadanos. (...) La ciudadanía es un principio de superación de las referencias particulares y un principio de apertura a los otros» (“La communauté des citoyens, utopie créatrice”, *Le Monde*, 12 novembre 2004).

Es necesario auspiciar un acomodo del islam, de las comunidades musulmanas y de las personas musulmanas, en las sociedades secularizadas europeas. Esa acomodo no puede ser sino el resultado de un proceso largo, de varias generaciones; la impaciencia o la precipitación no pueden sino entorpecerlo.

En ese proceso intervienen, de manera destacada, tres fuerzas: el Estado, con sus políticas concretas y las leyes, la sociedad de acogida, especialmente a través de sus redes asociativas, y los sectores inmigrados. Cada uno de ellos tiene que desempeñar un papel activo.

El Estado debe garantizar las condiciones elementales de la integración, en las esferas del empleo, de la educación, de la vivienda y el urbanismo. Asimismo, ha de tomar medidas para romper el célebre *techo de cristal* que obstaculiza el ascenso profesional y social de los inmigrados y de sus hijos.

Pero, además de esto, ha de definir, promover y ejecutar políticas integradoras, concebidas no sólo como la incorporación de quienes han llegado de fuera a la *sociedad tal cual es*, sino como diálogo y relación intercultural entre ambas partes, diálogo que en cierta medida ha de transformar a unos y a otros en la gestación de realidades sociales y culturales nuevas.

En esta transformación del conjunto de la sociedad y de la identidad colectiva común es inevitable y justo que las minorías que han venido de otros países hayan de hacer un esfuerzo de adaptación mayor que el de las mayorías sociales autóctonas.

Una sociedad española con más de una décima parte de su población procedente de otros países será por fuerza diferente de lo que era hace diez años, y es preciso que sea adecuadamente digerida su nueva pluralidad, que se añade, además, a la pluralidad preexistente.

El pluralismo tiene adversarios poderosos en nuestra sociedad, desde las corrientes xenófobas hasta el catolicismo oficial, que se obstina en mantener una posición de privilegio en la configuración de la identidad española.

La sociedad receptora, a través de sus redes asociativas y de sus fuerzas más activas debería empeñarse en esta tarea integradora, asumiendo la parte que le toca en la transformación de las identidades anteriores y participando de un esfuerzo a gran escala de comunicación y solidaridad.

Los diversos sectores de la población inmigrada, por su parte, están lejos de formar una única realidad social; son sobre todo una suma de conglomerados comunitarios cada uno de ellos con rasgos y vínculos propios.

Además, los distintos grados de antigüedad introducen también diferencias de todo orden entre los inmigrantes.

Por su parte han de esforzarse por incorporarse a la sociedad de la que forman parte, lo que requiere una voluntad de comunicación, contraria al enclaustramiento, así como conocer y compartir los valores básicos de la sociedad en la que se desea asentarse, valores materializados en sus leyes fundamentales.

Hablo de la incorporación a la sociedad de las personas y también del islam. No queremos la *guetización* del islam, su marginación, su aislamiento, y de conformidad con esa voluntad apreciamos especialmente aquellos comportamientos, en la población musulmana y en la autóctona, que ayudan a hacer ese camino.

## Tópicos “progres”

**Pregunta. ¿Cuál es su posición en el debate europeo entre integración o asimilación de los inmigrantes?**

**Respuesta.** Hay mucha intolerancia en ambos lados, acrecentada por la situación internacional y el ambiente de hostilidad en la cultura receptora. Como en Francia, donde nadie está autorizado a llevar velo. Cuando se prohíbe a las mujeres cubrirse con un pañuelo, se apresuran en masa a ponérselo. En EE.UU. y en el Reino Unido utilizan el *hiyab* para disociarse de sus gobiernos. Cuando yo era monja, nadie me pidió que me quitara el velo. Las monjas son de nuestro bando; el velo musulmán es del otro.

**P. Es difícil comparar el velo y el hábito en las sociedades cristianas.**

**R.** El velo no es necesariamente hostil a la mujer. Ninguna mujer debería verse obligada a ponerse nada que no desee. Mi hábito era incómodo, caluroso y poco higiénico. Pero también liberador puesto que nunca tuve que preocuparme del maquillaje, el peinado o la ropa. Aquí se utiliza el cuerpo femenino para vender productos y hay una nueva industria que fuerza a mantener la silueta. Antes de señalar con el dedo las normas de otras culturas, deberíamos analizar las nuestras. Con el velo, la musulmana reacciona en contra de estos valores occidentales. Prefieren cubrirse en vez de revelar todo al exterior. Alcanzar la modernidad bajo sus cánones y no imitando a las occidentales<sup>94</sup>.

## Acentuación de las diferencias religiosas en el espacio público

¿Resulta problemático el pañuelo desde el punto de vista de la gestación de una población cohesionada, cuyos distintos sectores estén suficientemente integrados?

Entre las razones esgrimidas por una parte de las mujeres que se tocan con el *hiyab* en Europa, tiene cierto peso la voluntad de mostrar públicamente la identidad islámica. A veces, como he indicado más arriba, como reacción a las actitudes antiárabes y antimusulmanas. En una expresión coloquial, viene a ser aquello de *si no quieres taza, taza y media*.

Ese empleo identitario del *hiyab* es el característico de chicas y mujeres jóvenes, que en Francia son hijas, nietas y biznietas de inmigrantes, y que tratan de fundir en un todo religión, cultura, autoafirmación, y en ocasiones contestación social. En referencia a este fenómeno ha afirmado lo que sigue Sophie Bessis:

«El *hiyab* supone un problema porque muestra varias cosas: al contrario de lo que pueda decirse, no es una vuelta a la tradición. En todos los países árabes había velos tradicionales, pero no el *hiyab*. El *hiyab*, tal como lo vemos hoy en día, es un velo moderno, es decir, que expresa una voluntad de introducir lo religioso en el espacio público y, esto es muy importante, expresa también una manifestación política de lo religioso, una especie de reivindicación identitaria. Evidentemente, eso plantea problemas. ¿Qué identidad es ésta? ¿Por qué resurge ahora esta reivindicación identitaria? ¿Por qué en Europa? ¿Por qué en la inmigración?»<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Declaraciones de la irlandesa Karen Armstrong, autora de diversos e interesantes libros sobre variados asuntos religiosos. La entrevista fue publicada en *El País* del 15 de septiembre de 2007. Como se puede ver es doblemente inexacta al referirse a Francia: ni existe una prohibición general de cubrirse la cabeza (sólo la hay en la escuela pública), ni las chicas se han apresurado a ponérselo en masa.

<sup>95</sup> Sophie Bessis, “El *hijab*”, entrevista publicada en *Página Abierta*, 154, diciembre de 2004. En esa entrevista da algunas explicaciones de este fenómeno: presión familiar, decisión personal (vuelta a lo religioso-cultural), forma de rebeldía contra la familia o la sociedad, o para protegerse de los chicos.

Estamos hablando de Europa; no de Irán, ni de Arabia Saudí, ni de Afganistán. Las sociedades europeas, dentro de procesos de creciente secularización, han tendido a mostrarse reservadas respecto a la expresión pública de las creencias religiosas, lo que ha ayudado a hacer del espacio público un lugar en el que se reducen o atenúan los conflictos derivados de las diferencias religiosas. Éste es un progreso que interesa mantener. En España, la secularización ha sido más tardía pero ha alcanzado velocidad y hondura en las últimas décadas.



Sophie Bessis

El uso del pañuelo, como signo público de una identidad religioso-cultural, va en una dirección distinta de la de esa secularización que, al tratar con más reserva sentimientos y creencias religiosas, hace

Una manifestación pública pronunciada de las identidades religiosas subraya las diferencias de naturaleza religiosa, cultural, étnica; genera un distanciamiento y no favorece la convivencia y la comunicación ni refuerza la cohesión social. Estamos hablando de favorecer más o menos la comunicación, de poner el acento en lo común o en la diferencia. De acercarse o de distanciarse.

Dada la fuerza del imperativo y la importancia del contenido que se asigna al uso del *hiyab*, quienes lo reivindican con más energía adoptan en muchos casos una actitud un tanto ofensiva hacia las mujeres musulmanas que van con la cabeza descubierta o incluso hacia las autóctonas. No taparse el pelo es considerado como un comportamiento reprobable. Llevar la cabeza cubierta es, a la inversa, un signo de superioridad moral<sup>96</sup>. Esta actitud supone una barrera que no ayuda a dialogar.

### **Perspectiva igualitaria**

Como he apuntado más arriba, nuestra sociedad, como todas, está cimentada en unos valores y principios sobre los que se ha ido gestando, a lo largo del tiempo, un amplio acuerdo social. Los elementos principales de ese acuerdo no pueden ser objeto

---

<sup>96</sup> Chantal Melliès, Salima Deramchi, Bernice Dubois, “La pointe de l’iceberg intégriste visible sur la scène al-termondialiste. La question du voile”, 22 octobre 2003, [www.sisyph.org](http://www.sisyph.org), octobre 2003.

de negociación. Uno de ellos es la igualdad entre mujeres y hombres; igualdad en dignidad e igualdad en derechos. Ciertamente, la igualdad efectiva no se ha alcanzado en todos los planos. Pero ello no resta valor al principio de la igualdad; al contrario, podemos apoyarnos en ese principio, y así lo hacemos continuamente, para alcanzar una mayor igualdad de hecho.

El *hiyab*, en mi opinión, no es un atuendo neutro en relación con la igualdad entre mujeres y hombres.

Sin embargo, este punto de vista crítico no tiene por qué desembocar en la prohibición del *hiyab*, prohibición que, por otra parte, no está siendo defendida por ningún sector social, que yo sepa<sup>97</sup>.

Me parecen convincentes las siguientes razones en contra de una hipotética prohibición de alcance amplio.

1) Entraría en conflicto con el ideal de *sociedad inclusiva*. Forjarla requiere mantener frágiles equilibrios con el fin de hacerla habitable para las minorías culturales, lo que implica incorporar a las personas con sus identidades en toda la medida de lo posible y razonable, y dentro del cuadro general establecido de principios y derechos. Es particularmente imperioso el esfuerzo incluyente cuando se trata de un sector de la población inmigrante especialmente humilde y marginado.

2) La prohibición del pañuelo islámico lesionaría injustificadamente la libertad religiosa. El mantenimiento de una sociedad libre requiere que cada prohibición esté basada en razones de peso. No está claro en qué razones de peso podría basarse esta prohibición.

3) Una prohibición general daría a la cuestión del pañuelo una importancia desproporcionada; haría de ella un asunto central. La convertiría en una cortina de humo que ocultaría problemas mucho más importantes como el del abultado analfabetismo entre las mujeres magrebíes, el desconocimiento de las lenguas locales o las dificultades para acceder al empleo.

4) Si el *hiyab* es una forma de expresarse, quienes lo llevan se están acogiendo a la libertad de expresión, y están en su derecho de mostrar su visión de la relación entre hombres y mujeres.

5) Una hipotética prohibición no sería equitativa, provocaría comprensibles agravios comparativos y generaría reacciones antiintegradoras. Tanto más cuando, como ocurre en España, la Iglesia católica tiene una presencia pública apabullante, que casa mal con el carácter no confesional del Estado proclamado por la Constitución.

6) Crearía nuevos problemas a una convivencia que, hoy por hoy, está lejos de ser perfecta, dificultaría la comunicación intercultural y la acción integradora, y daría alas al islamismo más radical, que vería en ello una prueba de la actitud antimusulmana de las sociedades occidentales.

7) Si no se trata de un capricho o de una frivolidad, y no lo es cuando están de por medio convicciones profundas, causaría sufrimientos injustificados a las mujeres afectadas.

---

<sup>97</sup> En Francia, el Cercle d'Etude des Réformes Féministes (C.E.R.F.) reclamó «la prohibición el velo, y en general de cualquier prenda religiosa que simbolice la desigualdad entre los sexos, en las escuelas, tanto privadas como públicas, en las universidades públicas, en la Administración, y en las empresas (salvo en aquellas que tengan un carácter puramente religioso)» (“Pétition pour une loi contre le port du voile en France”, 21 octobre 2003).

tadas. Sería especialmente duro para las mujeres que están convencidas de que deben cubrirse la cabeza en cumplimiento de una importante e inviolable norma religiosa<sup>98</sup>.

8) Quien dice *hiyab* dice conciencia, convicciones profundas, mundo moral... Es deseable que haya una evolución de las personas implicadas; una presión administrativa intensa puede lograr efectos aparentemente importantes pero superficiales<sup>99</sup>, y, a la vez, reacciones no deseadas.

Por todo esto, soy partidario de defender el derecho a hacer uso del *hiyab*, salvo en determinados ámbitos que deberían estar debidamente especificados legalmente. Pero reconocer el derecho de las mujeres musulmanas que así lo deseen a cubrir su cabeza no implica que debamos declarar que el *hiyab* no plantea ningún problema en relación con la lucha por la igualdad.

Cuando se debate sobre el significado y los efectos del *hiyab* no debería intentarse zanjarse la discusión mediante afirmaciones del estilo de: *es su derecho*. Aquí no hay discrepancia. Lo mismo opino yo: es su derecho, y ha de ser defendido frente a quien trate de negarlo. Pero el plano del Derecho no se confunde con el de la evaluación de las acciones humanas. El Derecho *no puntúa* el valor de nuestros actos; se limita a indicarnos nuestros derechos y nuestros deberes, definiendo así un territorio en el que cada cual debe decidir cómo desea moverse.

No es imprescindible proclamar continuamente una opinión crítica, pero tampoco hay por qué renunciar a disponer de un punto de vista crítico si está bien fundamentado.

Se trata de conciliar la defensa de la libertad de culto, de la libertad religiosa, de la libertad para mantener lazos comunitarios, de la libertad para mostrar públicamente la identidad religiosa, con el mantenimiento de unas opiniones coherentes con nuestros principios, y, de manera muy especial, con nuestra perspectiva feminista, y, por lo tanto, igualitaria.

---

<sup>98</sup> Hay quienes discuten, como he señalado, que sea realmente una norma bien fundada. Nazanin Amirian, en el artículo citado, entiende que muchas feministas islámicas tratan de cumplir con el espíritu del mensaje coránico simplemente vistiendo de una forma modesta, lo que resulta más acorde con ese mensaje que llamar la atención con un atuendo llamativo. Abdelwahid Hourí se refiere a este mismo asunto. En el Corán, el velo es sinónimo de protección y de discreción. ¿De qué protege el velo en las sociedades europeas? ¿Qué discreción añade su uso? «Si el *hiyab* te protege es *hiyab*; si no te protege, pierde sentido» («¿Es obligatorio el uso del *hiyab* por la mujer musulmana?», 9 de marzo de 2001). Pero, en fin, no quiero entrar aquí en una discusión que adquiere su pleno sentido en el interior de las comunidades musulmanas, y no fuera de ellas.

<sup>99</sup> El epiloguista del libro antes citado de Lila Abu-Lughod (ed.), Deniz Kandiyoti, aborda una cuestión de sumo interés: los problemas de adaptación de las mujeres modernas turcas, cuando fueron suprimidos ciertos límites tradicionales [la abolición del uso del velo tuvo lugar en 1926, dos años después del establecimiento de la República laica, kemalista]: «Una vez que había desaparecido la segregación y el velo, las mujeres corrían el riesgo constante de superar límites peligrosos, que ahora requerían una vigilancia difusa pero persistente. Las feministas modernas en Turquía continuaban siendo perseguidas por esta tensión no resuelta. Las mujeres modernas eran empujadas a un mundo público de hombres cuyos hábitos de interacción heterosocial eran restringidos y poco profundos, lo cual creó problemas de identidad sin precedentes para las mujeres, que tuvieron que idear nuevos conjuntos de señales y códigos para actuar en el ámbito público sin comprometer su respetabilidad» (Deniz Kandiyoti, «Algunas cuestiones incómodas sobre las mujeres y la modernidad en Turquía», p. 417).



### **Confusiones varias**

Debemos respetar las opciones de las mujeres musulmanas. A cada una de ellas le corresponde optar por el camino que más le satisfaga. Ellas son las que han de evaluar su situación y escoger los medios más adecuados para afrontarla y mejorar su posición.

La defensa del derecho a tocarse con el *hiyab* y el respeto a las mujeres que se sirven de esa prenda no deberían confundirse con la defensa de su uso. Una cosa es el derecho a hacer algo y otra diferente la conveniencia de hacerlo.

Una cosa es el respeto a las diferencias culturales y otra la aceptación de la desigualdad de las mujeres cuando se basa en tradiciones culturales diferentes.

Una cosa es el derecho a la diversidad, o, dicho con más propiedad, el derecho de las personas a ser y a manifestarse como diferentes, y otra el elogio de la diversidad y de las diferencias, sin mayores precisiones, sin considerar el contenido concreto de esas diferencias, su envergadura, así como el hecho de que estén compensadas por una comunidad de valores suficiente.

Es legítima la afirmación de la propia identidad religiosa, cultural, étnica, política, sexual. Pero no es recomendable manifestarla de cualquier forma, ni en cualquier momento y lugar.

## IX

### Crerios sobre la presencia del *hiyab* en la escuela

Dedicaré este último apartado a un tema que se sale del campo abarcado en este cuaderno, referido hasta ahora a la consideración del *hiyab*, y no al tratamiento político y jurídico de su uso en los distintos ámbitos.

Muy recientemente ha vuelto a saltar a la prensa un caso de *hiyab* en la escuela.

Tomando pie en lo que hay de coincidente en las informaciones periodísticas, resumo algunos aspectos de lo acaecido a la pequeña Shaima Sadani en su colegio de Girona hace unos meses.



La niña Shaima Sadani

Cuando la niña vino de Rabat un año antes, fue inscrita en el Colegio Eixemenis. Al llegar su padre de Marruecos, empezó a llevar el *hiyab*, lo que, según diversas informaciones, motivó las burlas de otros niños. Inició el presente curso en el mismo colegio, pero a mediados del mes de septiembre, sus padres solicitaron que fuera admitida en el colegio Anexa Joan Puigverd. El centro admitió la solicitud y explicó a los padres la normativa del centro, que excluía las prendas de vestir que pudieran ser causa de discriminación. Esto afectaba a la posibilidad de que la niña llevara el *hiyab*. Los padres no pusieron objeciones.

Sin embargo, la niña acudió a clase tocada con el *hiyab*. Ante la negativa a ir al colegio con la cabeza descubierta, la niña fue excluida temporalmente a la espera de mediar con los padres. El departamento de Educación de la Generalitat intervino obligando al Colegio a readmitir a Shaima, aduciendo que debía primar el derecho a la educación. El diputado del PSC en el Parlamento catalán Mohamed Chaib declaró: «El derecho a la educación es universal, está por encima de las religiones y de si una niña lleva o no pañuelo»<sup>100</sup>.

En defensa de su decisión, el *conseller* de Educación, Ernest Maragall, se apoyó en una curiosa teoría evolucionista, sobre cuya base empírica no consideró necesario aportar ninguna información. «En Cataluña –afirmó– hay seguramente bastantes niñas que llevan el pañuelo sin problemas, pero hay muchas más que ya no lo llevan»; si se da tranquilidad a los centros y a las familias musulmanas –prosiguió– con el tiempo se

<sup>100</sup> *La Vanguardia*, 5 de octubre de 2007.

conseguirá que las alumnas vayan prescindiendo del pañuelo, «pero sin imposiciones»<sup>101</sup>.

Con esta esperanza y con este propósito tan bien bienintencionado como, a falta de mayores precisiones, de fundamentos desconocidos, se ha sentado un precedente contrario a la limitación del uso de los signos religiosos más visibles en el ámbito escolar<sup>102</sup>.

Se trata sin duda de un asunto complejo y delicado. Lo hace especialmente difícil la posición de privilegio que conserva en la enseñanza la Iglesia católica, lo que, por un lado, mientras se mantenga esa posición, hace muy difícil transformar la escuela en un sentido laico, y, por otro lado, produce agravios comparativos con las otras confesiones (islam e Iglesias evangélicas, principalmente) y con los sectores no religiosos de la sociedad.

La desigual distribución territorial de la población inmigrada hace necesario igualmente un tratamiento adaptado a una situación tan complicada. Eso por no hablar de los barrios musulmanes de Ceuta y Melilla. Además, el escolar es un terreno en el que hay numerosos sujetos políticos a los que resulta muy difícil poner de acuerdo en un asunto como éste que afecta a todas las comunidades autónomas.

El ideal, a mi parecer, debería ser el de evitar que la escuela sea un lugar en el que se adoctrina a los niños a favor de una u otra confesión religiosa, y, a la vez, reducir al máximo las rivalidades inter-religiosas, logrando que sea un espacio en el que se aprenda a convivir. Esta concepción es poco compatible con la exhibición de estandartes religiosos o políticos y con las diversas formas de proselitismo.

Lo considero un buen ideal, aunque desgraciadamente lo tenemos lejos estando como estamos bajo la *losa católica*, que no está representada sólo por los obispos sino también por el sector social que se moviliza cuando se pretende alterar la situación actual. La Iglesia católica es el primer y principal obstáculo que impide alcanzar la laicidad en la enseñanza.

Si miramos a Europa, en donde esta cuestión ha sido objeto de debates desde hace bastante tiempo, nos topamos con la larga experiencia francesa de la laicidad en la enseñanza, a partir de la Ley de 1905. Más cerca en el tiempo, la Ley francesa de marzo de 2004 prohíbe los *signos ostentosos*.

A pesar de sus deficiencias, a las que me referí en mi artículo “El *hiyab*”<sup>103</sup>, parece estar dando algunos resultados, sin provocar graves problemas. En las familias musulmanas ha prevalecido el punto de vista del Gran Mufti de Marsella, Soheib Bencheikh: «Si el velo impide a las mujeres estudiar y trabajar, que se lo quiten y que sean púdicas. El islam no está ahí para empujar a nuestras hijas hacia la ignorancia o el paro». Según un responsable de un liceo de los alrededores de París «La ley ha impedido lo peor: la entrada de los integrismos y de los contra-integrismos en la escuela».

Las cifras oficiales del Ministerio de la Educación dan cuenta de alrededor de 1.500 alumnos, chicos y chicas, que manifestaban ostentosamente su pertenencia religiosa en el curso 2003-2004. Tras la aprobación de la Ley, al comienzo del curso siguiente, fueron registrados 639 casos, de los cuales 550 encontraron solución mediante el diálogo.

---

<sup>101</sup> ABC, 4 de octubre de 2007.

<sup>102</sup> Y no sólo religiosos, sino también de otros signos distintivos étnicos, como es la gorra de béisbol, que, al parecer, está prohibida en algunos colegios.

<sup>103</sup> *Izquierda e ideología*, op. cit., p. 157.

Las niñas expulsadas de la escuela pública se escolarizaron en alguno de los centros privados musulmanes, o en algún colegio católico o en la enseñanza por correspondencia. Al iniciarse el curso 2005-2006, siempre según el Ministerio, sólo se registró una exclusión, y, en septiembre de 2006, no hubo que afrontar más que el caso de cuatro alumnos shijs, que acudieron a clase con turbante<sup>104</sup>.

Gran Bretaña, que viene de una tradición favorable a la libre exhibición de los signos de identidad comunitario-religiosos, ha ido virando en cierta medida en los últimos años, en un sentido más restrictivo. Los símbolos religiosos en la escuela no están prohibidos.

Hay, con todo, dos sentencias judiciales de 2006 que ponen límites a la libertad de los alumnos para expresar sus creencias con el fin de preservar la libertad de terceros. De hecho, se viene prohibiendo sistemáticamente el *niqab* (que sólo deja una rendija a la altura de los ojos). Desde marzo de 2007, la elaboración de las normas sobre la forma de vestir, uniformes, etc., queda en manos de la dirección de cada centro. Esas directrices poseen un interés especial puesto que en ellas se establecen los criterios que los centros deben aplicar.

#### **Directrices de marzo de 2007 del Ministerio de Educación británico<sup>105</sup>**

Confía a cada escuela la concreción de las normas, aunque siempre de acuerdo con la Ley de Derechos Humanos de 1998 y en aplicación de los siguientes criterios:

*Salud e higiene:* el pelo largo puede ser peligroso en los laboratorios; la dirección de cada centro puede exigir que se recoja.

*Seguridad:* los alumnos deben vestir de manera que puedan ser identificados.

*Eficacia de la enseñanza:* es imposible saber si un alumno atiende en clase si lleva la cara tapada.

*Protección de los jóvenes:* hay que evitar que los más jóvenes puedan ser presionados desde fuera para que lleven ropas o códigos vestimentarios asociados con extremismos o elementos antisociales.

*Sentido de identidad:* si algunos niños tienen una apariencia muy distinta de sus iguales, eso puede inhibir su integración, la igualdad y la cohesión.

*Armonía:* hay que promover la armonía entre los diferentes grupos representados en la escuela.

«Las escuelas deberían tener en cuenta que la libertad de manifestar una religión o una creencia no significa que el individuo tiene derecho a manifestar su religión en todo momento y en cualquier lugar o de cualquier manera».

Shabina Begum, de 16 años, musulmana británica, obtuvo una victoria judicial el 2 de marzo de 2005, cuando un tribunal le autorizó a ir a la escuela vestida con *jilbab* (larga túnica que sólo deja al descubierto las manos y el rostro. Su defensa invocó «el derecho a manifestar sus convicciones religiosas». El tribunal interpretó el caso como una expresión de la libertad religiosa<sup>106</sup>.

Un año después, el recurso ante la instancia superior (un tribunal formado por cinco lores) dio un resultado diferente. Los lores no llegaron a la unanimidad pero el tribunal dio la razón a la escuela en contra de la alumna. En lo que sí hubo unanimidad fue en considerar que, si da-

<sup>104</sup> *Le Monde*, 8-9 de abril de 2007.

<sup>105</sup> *El País*, 21 de marzo de 2007.

<sup>106</sup> *Le Monde*, 4 de marzo de 2005.

ban la razón a esta última, otras jóvenes podían ser presionadas para que vistieran *de manera más extremista* en contra de su voluntad<sup>107</sup>.

En las directrices británicas se aprecia un considerable esfuerzo por afrontar los conflictos entre valores diferentes y a veces enfrentados, lejos de esa pretensión reduccionista, que tanto se viene manifestando en España, de hallar uno o dos criterios rectores que permitan resolver los problemas. Últimamente parecen ser el *derecho a la educación* y, a veces, la *libertad religiosa* los valores ante los que todos los demás bienes implicados han de inclinarse.

Como se puede apreciar, en las directrices británicas se acortan las distancias con los criterios franceses. Si esta convergencia relativa se consolida, cabe esperar que acabe teniendo efectos benéficos sobre nuestra sociedad, donde la inmigración ha sido más tardía, la experiencia más breve y la elaboración de criterios de actuación muy escasa y tosca.

Se advierte este acercamiento en la voluntad de proteger a los pequeños de las presiones para que vayan vestidos de determinada manera, a los problemas que causa para la integración, la igualdad y la cohesión una manifestación muy visible de las identidades colectivas, al logro de una convivencia armoniosa, a la defensa de la libertad para manifestar las propias creencias, pero fijando unos límites respecto al momento y al modo de manifestar esas creencias...

Ello no obstante, en Gran Bretaña, al menos hasta hoy, se ha descartado aprobar una ley que regule todos los casos, y se ha preferido dejar la aplicación de los criterios generales, en manos de las direcciones de los centros.

En Francia, la demanda de una ley cobró fuerza entre los enseñantes, que deseaban contar con una regulación clara y unificada, que no dependiera de las decisiones de los órganos rectores de las escuelas públicas (en España, las dificultades para contar con una ley son importantes, dado que la enseñanza es competencia de cada comunidad autónoma y dada también la posición clave de la Iglesia en la enseñanza).

No sé hasta qué punto –las informaciones de las que dispongo se quedan cortas a este respecto– las preocupaciones de los enseñantes del colegio de Girona tienen que ver con los criterios franceses y con los británicos. Desgraciadamente, no han tenido suerte. Han contado con el importante apoyo de algunas asociaciones de padres de alumnos. Pero también les han salido abogados que no se merecían, en particular los dirigentes del PP, siempre atentos a sacar provecho de los sentimientos antimagrebíes.

Una buena parte de quienes se han pronunciado en nombre de la izquierda han hecho valer, como ocurre tan a menudo, una visión del estilo de «hay que elegir entre el pañuelo y la escolarización» o «no deben imponerse normas rígidas que podrían limitar la libertad personal».

Está visto que los conflictos entre valores no son el campo de acción predilecto para muchas gentes de izquierda. A menudo, las lecciones europeas, francesas y británicas en particular, siguen cayendo en saco roto.

Resulta chocante, en especial, que, a la vez que se está debatiendo intensamente sobre la asignatura de *educación para la ciudadanía*, se haya tenido tan poca considera-

---

<sup>107</sup> *El País*, 23 de marzo de 2006.

ción por la educación en valores en su vertiente de aprendizaje de la igualdad entre chicos y chicas y de crítica de la discriminación.

No es fácil prever cómo irá configurándose el panorama español<sup>108</sup>. Lo más necesario hoy, probablemente, más que precisar un cuadro jurídico, que debería basarse en un gran acuerdo político hoy difícil de concebir, es la discusión pública de los criterios generales.

---

<sup>108</sup> La opinión pública, a juzgar por el último barómetro del Real Instituto Elcano, es mayoritariamente contraria (un 61%) a la presencia de los pañuelos musulmanes en las escuelas.

---

**Sugerencias acerca de nuestra orientación y nuestras responsabilidades  
como parte de la sociedad receptora**

**En la vía de la solidaridad, el mutuo entendimiento,  
la convivencia, la integración y la igualdad**

Puede ser útil terminar estas líneas resumiendo unos criterios y propósitos relacionados con la cuestión que nos ocupa.

*Empeños generales:* impulsar procesos de socialización integradora efectiva; lograr un acomodo satisfactorio de la población musulmana en la sociedad de acogida y, a la vez, hacer posible un conjunto social suficientemente cohesionado; fomentar y practicar la solidaridad con la población musulmana, luchar contra las discriminaciones, especialmente en los ámbitos laboral, educativo, del culto, de la vivienda (acceso a la vivienda y políticas antiguetas) y de los medios de comunicación. Denunciar y remover los obstáculos que dificultan la promoción social y profesional de los inmigrantes y de sus hijos.

Apoyar las reivindicaciones que surjan de los colectivos magrebíes en favor de una mejora de su situación social.

Integración política, facilitando el acceso de la población inmigrada establemente instalada en nuestra sociedad a los derechos políticos, a presentarse en los comicios municipales y a votar en ellos. Asimismo, propiciar un proceso más ágil y más rápido para obtener la ciudadanía.

Exigencia a la Administración pública (central, autonómica y municipal) de políticas activas y adecuadamente dotadas para la integración, cosa que actualmente resulta netamente insuficiente.

Compromiso de las autoridades y de las organizaciones sociales en el combate contra el racismo, la xenofobia, la discriminación y la marginación.

Propiciar el diálogo intercultural. Fomentar la comunicación en los lugares de trabajo y en los barrios, el respeto y el conocimiento mutuo.

Asegurar la libertad religiosa en tanto que libre expresión de las propias creencias, libertad de enseñanza y libertad de culto.

Poner los medios para satisfacer las demandas de los creyentes musulmanes (comida *halal*, locales comunitarios, entierros, comida en los colegios y en las cárceles, fiestas religiosas, etc.).

*Respecto a las mujeres:*

Reivindicar más medios para la formación de las inmigrantes, con especial dedicación a la erradicación del analfabetismo, al aprendizaje de las lenguas locales y a la formación profesional.

Demanda de políticas especiales para favorecer su acceso al empleo.

Exigir una auténtica educación en favor de la igualdad, la libertad y la autonomía de las mujeres.

Garantizar la libertad para llevar el *hiyab*; no restringir esa libertad sin razones justificadas y debidamente especificadas. Definir los criterios limitativos del uso de símbolos en la enseñanza (alumnado y enseñantes) y en la función pública.

Promover el respeto a todas las mujeres magrebíes, con especial atención a aquellas que están en una posición más vulnerable por razones culturales o por su aspecto (lo que incluye su atuendo).

Impulsar un mejor conocimiento de las mujeres musulmanas inmigradas, más allá de los tópicos y los prejuicios sobre su pasividad y falta de iniciativa, con el fin de propiciar una buena comunicación y de desarrollar sus capacidades.

Practicar una solidaridad especial y colaborar con aquellas mujeres que se muestran más activas en sus demandas de igualdad, de libertad y de autonomía.

Llevar a cabo un intercambio de ideas con las corrientes feministas de mujeres árabes, musulmanas o de origen musulmán, laicas o religiosas, en un marco de apoyo mutuo, respetando siempre sus dinámicas particulares.

---